Das Verständnis des Menschen bei Wilhelm Raabe

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

genehmigt von der
Philosophischen Fakultät
der
Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

von

Maria-Luise Diesing
aus Magdeburg.

Tag der mündlichen Prüfung: 17. Oktober 1940
Tag der Promotion: 12. Dezember 1941

1941

Verlag M. Dittert & Co., Dresden A 16, Pfotenhauerstraße 28/30

P 65

Berichterstatter: Prof. Dr. Petersen (†)

Prof. Dr. Schwietering

Buchdruckerei M. Dittert & Co., Dresden A 16, Pfotenhauerstraße 28/30

Inhalt.

Seite

Prolegomena V

I. Entwicklung

Das Ich als ideelle Bestimmtheit.

1. Ideelle Bindung durch seelische Struktur. Darstellungsform: Romantik und Idyll. Innerhalb des Bereiches der Romantik erhebt sich die Wahrheitsfrage, innerhalb des Idylls wird sie verdrängt. Freiheit ist nur in Abstandnahme, d. h. außerhalb persönlichen Erlebens möglich 1

2. Ausführung der gewonnenen Erkenntnis. Darstellung vorwiegend in der Form des Idylls 27

3. Ideelle Bindung durch geistige und politische Mächte. (Stand — Volk — Religion.) Darstellung in historischer, vorwiegend romantischer Form. Bejahung der bestehenden Bindung bedeutet Freiheit 44

4. Die zu bejahende Bindung ist „das Ideal" als sittlicher Wert. Darstellungsform: Der Erziehungs- bzw. Entwicklungsroman . . 75
   a) Das Ideal wird dem zu Erziehenden von den Erziehern aufgezeigt und vorgehalten.
   b) Das Ideal ist immanenter Besitz des Wachsenden 91

II. Krisis

Der Zweifel an der Gültigkeit der ideellen Bestimmtheit.

1. Das Ideal verliert seine absolute Geltung, da die Gemeinheit ihm mit gleicher Wertgültigkeit gegenübersteht. Der von allen idellen Bindungen freie Mensch ist ein leeres Ich, das sich durch Egoismus und Zerstreuung zu erfüllen sucht. Hierbei verfällt der Mensch in völlige Indolenz, aus der ihn nur die Auslieferung an ideelle Bindungen, die als relativ erkannt sind, herausreißt. Darstellungsform: Selbstzeugnisse in Parallelität 107

2. Das leere Ich wird als wirklich erkannt. Die Lebensmöglichkeiten, die bleiben, sind:
   Für den die Leerheit des Ich erkennenden Mann: In scheinbarer Gemeinschaft mit der Welt der Lebendigen tatsächlicher Abschluß von ihr.

Seite

Für die die Leerheit des Ich erkennende Frau: Völliger Abschluß von der Welt der Lebendigen.
Für den die Leerheit des Ich nicht erkennenden Menschen: Das Leben in Illusion.
Darstellungsform: Der Roman einer Heimkehr 132

III. Erkenntnis

Leben in der Erkenntnis des leeren Ich wird möglich durch Hinwendung zur Gegenwart, d. h. zur gegebenen Situation. Darstellungsform: Der einfache Roman 169

IV. Noch eine Krisis

Der Zweifel an dem Leben ohne inhaltliche Bestimmtheit.

1. Noch einmal der Versuch, das Leben durch eine bestimmte Inhaltlichkeit mit Sinn zu erfüllen. Das Ideal ist das Ich, d. h. im Akt der Selbstverwirklichung liegt Sinn und Befriedigung. Darstellungsform: Rückblick auf das Leben der Ichverwirklichung in ständiger Konfrontation zu dem des Philisteriums 192
2. Das Ich als Ideal führt gerade in die Leere. Der Akt der Selbstverwirklichung bedeutet in der Welt der Realität Selbstzerstörung. Darstellungsform: Rückblick auf das Leben der Ichverwirklichung in ständiger Konfrontation zu dem des Philisteriums 198
3. Kein arbeits- und erfolgreiches Leben ist Gewähr für wirkliche Sinnerfüllung. Das wird deutlich, „wenn man wieder Zeit" hat. Sinnerfüllung hat ein Leben, das die ihm zugewiesene Existenz annimmt, als sei es die selbstgewählte. Diese Annahme aber kann nur durch Idiotie oder durch ein Wunder erklärt werden. Darstellungsform: Die Rückschau des erfolgreichen Mannes . . 212

V. Lösung

„Der Friede Gottes gibt die wahre Weltüberlegenheit." (Ahrbeck, S. 94.) Darstellungsform: Christliche Existenz 219

PROLEGOMENA

Der vorliegenden Arbeit, deren Gegenstand das Verständnis des Menschen bei Wilhelm Raabe ist, mögen einige Überlegungen über die dichterischen Möglichkeiten des Menschenverständnisses vorausgeschickt werden. In der Literaturwissenschaft ist es im allgemeinen üblich, die Gestalten der Dichtwerke als besondere Vertreter allgemeiner Aussagen über die species Mensch aufzufassen. Diese Auffassung entstand im Gefolge jener allzu sehr ätherischen Forschungsweise, „die die Welt und ihr Leben, die vor allem die Kunst einseitig nur gelten läßt, als realisierte oder ästhetisierte Philosophie" (Kindermann, VIII), deren Gegenstand ein objektiver Geist ist, den es gilt, durch die einzelnen Individuen und in ihnen zu erfassen. Diese Forschungsweise konnte nur im Gefolge einer Philosophie entstehen, deren Gegenstand die species Mensch, niemals aber der Mensch in seiner ihm eigenen Situation, d. h. in seiner Existenz, war. Ein solcher Unterschied des Gegenstandes ist das Charakteristikum der neuesten Philosophie gegenüber der aller Zeiten. (Mit Ausnahme der der Mystik, die den Gegenpol zu dieser neuen Fragestellung bedeutet, wie es bei Hans-Rudolf Müller deutlich wird.) Er wird erkennbar, wenn es bei Jaspers heißt: „Sie (Existenz) bin ich, sofern ich mir nicht selbst Objekt werde. In ihr weiß ich mich unabhängig, ohne daß ich zu schauen vermöchte, was ich mein Selbst nenne. Aus ihrer Möglichkeit lebe ich; nur in ihrer Verwirklichung bin ich ich selbst. Will ich sie fassen, so entschwindet sie mir, denn sie ist nicht psychologisches Subjekt. In ihrer Möglichkeit fühle ich mich tiefer verwurzelt, als worin ich, nur objektiv werdend mich als Anlage und Artung erfasse. Sie ist ein in der Polarität von Subjektivität und Objektivität als Dasein sich Erscheinendes; aber sie ist nicht Erscheinung von etwas, das als Gegenstand irgendwo gegeben wäre oder für eine Betrachtung als zugrunde liegend erschlossen würde. Sie ist Erscheinung nur für sich und für andere Existenzen." (Jaspers

„Vernunft und Existenz", S. 1/2.) Dieser selbe Gegensatz besteht zwischen der Philosophie der Neuzeit und der Lehre der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Formal faßbar wird er in Frage und Schluß, die einerseits zur Reformation und andererseits zu eben dieser Philosophie der Neuzeit führten. (Schon die Tatsache, daß sich F r a g e und S c h l u ß gegenüberstehen, macht die grundsätzliche Verschiedenheit deutlich.) Es ist dies die Frage Luthers: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?" und der Schluß des Descartes: „cogito ergo sum." Die Frage Luthers meint den Einzelnen vor Gott, ist nur von ihm und für ihn stellbar und muß von jedem, der sie stellt, mit derselben persönlichen Intensität gestellt und ertragen werden. Der Schluß Descartes ist denkerisch vollziehbar für den homo sapiens; das Ergebnis kann er dann verwerfen oder annehmen. Es ist bezeichnend, daß die religiöse Frage des Idealismus: Was ist Gott? (Fricke „Der religiöse Sinn der Klassik Schillers", Kap. 1, bes. S. 19; S. 36/37) wohl ein Subjekt-Objekt Verhältnis zwischen Mensch und Gott, das bedeutet im idealistischen Verständnis zwischen dem Menschen und dem unbedingten Soll, kennt, aber weder vom Einzelnen her fragt, noch von einem persönlichen Gott weiß. (Es scheint von hier aus so, als ob Theologie und Anthropologie die verschiedenen Seiten einer Münze seien. Diese Vermutung wird sich im Laufe der Arbeit erhellen.) Die Richtung der Fragestellung Luthers ist im 17. Jahrhundert bei Pascal, im 18. bei Hamann und im 19. bei Kierkegaard aufweisbar. Erst durch den letzteren ist sie in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen, und erst durch ihn ist sie für die weiteren literaturwissenschaftlichen Bemühungen fruchtbar geworden. So durch Gerhard F r i c k e, der K l e i s t als den nach seiner persönlichen Bestimmung Fragenden entdeckt. Fricke selber spricht die Abgrenzung gegen den Idealismus aus. „Auch der Idealismus kannte die Frage nach der Bestimmung des Menschen. Aber die gleiche Frage hat bei Kleist sofort einen ganz neuen, viel konkreteren, viel dringlicheren Klang; er fragt nicht nach der Bestimmung des Menschen überhaupt, sondern s e i n e eigene, einmalige, ganz konkrete Bestimmung, die i h m von Gott j e t z t und h i e r zugewiesene Bestimmung ist das einzige Ziel seines Suchens" (Fricke 18).

Seit Kleist ist die Frage, oder besser die ihr zugrundeliegende Hinwendung zu dem Menschen als dem Einzelnen, sprunghaft in der deutschen Literatur aufgetaucht und beinahe ebenso sprunghaft erkannt. Claus Ziegler sucht sie bei Hebbel aufzuzeigen, wobei er, von wie mir scheint durchaus richtigen Vorausetzungen ausgehend, in der Ausführung leider gelegentlich einseitig und schematisch wird. In voller Schärfe tritt die Frage dann wieder bei Rilke auf, der nun gleichsam durch sie hindurch wieder zu der Frage nach „dem Menschen" kommt, nun aber nicht nach dem Inhalt dessen fragend, was ihn im speziellen Sinn ausmacht, sondern von der Erkenntnis ausgehend, daß die Form des menschlichen Lebens darin ihre Eigenart hat, daß es das des Einzelnen ist, d. h. daß es durch keinerlei außer ihm selber bestehende ideelle Inhaltlichkeiten gehalten und bestimmt wird. Das Werk und die Leistung Rilkes bestehen nun darin, daß er mit Unerbittlichkeit nach einem gültigen Inhalt für diese leere Form sucht. Zu der Erkenntnis dieser Form des menschlichen Seins ist er durch die Erfahrung des „Schicksals" gekommen; was aber „Schicksal" für ihn bedeutet, spricht er in der 8. Elegie aus:

> Dieses heißt Schicksal: gegenüber sein
> und nichts als das und immer gegenüber.

Die Tatsache des Gegenübers ist es, die sein ganzes Leben bedrängt, und die er nicht anders bewältigen kann, als durch die — ich möchte beinahe sagen beschwörende — Hinwendung zum „andern Bezuge" zum „Gesang" (9. Elegie; „Sonette an Orpheus", bes. I, 3) die ihren Ausdruck findet in der Verwandlung des „Säglichen" in das „Innen". Das bedeutet, daß in einem Zustand, der dem der Ekstase gefährlich nahekommt, durch eine Steigerung der eigenen Kräfte die Tatsache des Gegenüber verdeckt, und auf diese Weise wenigstens zeitweise ein ungebrochenes, erfülltes, in sich ruhendes und geschlossenes Leben erreicht wird. Aus der zerstörenden Gewißheit um die Tatsache der Exisxenz des Menschen, d. h. um sein Leben im Gegenüber (vergl. H.-R. Müller „Rainer Maria Rilke als Mystiker" S. 130 ff.) erwächst diese letzte in ihrer Ausführung großartige, genuin mystische Wendung

Rilkes; denn das Wesen aller Mystik ist die Elimination des Spannungsverhältnisses, in dem der Mensch lebt, d. h. der Versuch, sich über die eigene Existenz hinwegzusetzen. Insofern ist sie die Kehrseite jener Philosophie, die sich geradezu auf jenes Spannungsverhältnis gründet. Müller meint wohl diesen selben Sachverhalt, wenn er sagt, daß meist übersehen wird, „daß Mystik nicht nur die Seite des Gottesbesitzes kennt, sondern ebenso die der Gottleere, der Gottferne; daß Gott nicht nur die eigene Seelentiefe ist, sondern auch das ganz Andere." (Müller „Rainer Maria Rilke als Mystiker", S. 9.)

Müller weist in dem Vorwort seines Rilke-Buches darauf hin, daß von Dichtwerken eine bestimmende Wirkung auf das Leben und Handeln ihrer Leser ausgehen kann. (VII) Die hier gemeinte Wirkung ist wesenhaft verschieden von der moralisierend gemeinten aller Lehrdichtung, ebenso aber auch verschieden von aller ästethischen im Sinne Schillers, d. h. von aller jener, die von der Darstellung der Freiheit in der Erscheinung ausgeht, und die darin besteht, daß der Mensch in eben dieser Darstellung Hinweis findet auf die Möglichkeit zur Freiheit, d. h. zum Erfassen des Vernunftgesetzes durch den Willen. (Vergl. die Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen", bes. den 23., der das zusammenfassende Resultat bringt.) Die Wirkung, die Müller meint, geht vielmehr davon aus, daß der Leser, der nicht nur auf Stoffjagd ist, angesprochen wird nicht als Vertreter der Gattung Mensch sondern als dieser Existierende, und als solcher Hilfe und Ratschläge annimmt. Von der Tatsache des Lebens im Gegenüber wird es verständlich, daß ein solches Leben niemals als ein durch Normen festgelegtes verlaufen kann, sondern immer neu vor der Aufgabe steht, diese Tatsache zu ertragen und mit ihr fertig zu werden; d. h., daß es nur faßbar wird durch sein Verhalten in jedem Augenblick. Die Hilfen und Ratschläge, die einem solchen Leben erwiesen werden können, können daher nicht normative Anweisungen sein, sondern einzig ein Aufweisen der eigenen Existenz und ein Bemühen, die des anderen zu verstehen, um ihr Hinweise für die ihr gewiesene Verwirklichung zu geben. Der Schritt zum Subjektivismus des Renaissancemenschen liegt dieser Verwirklichung gefährlich nahe und kann wohl nur dann vermieden werden,

wenn das Bewußtsein um die Tatsache des Schicksals dauernd wach erhalten wird; er k a n n dann vermieden werden, es ist durchaus nicht nötig, daß er auf jeden Fall vermieden werden m u ß.

Die Definition Müllers von Existenz: „Er (der Mensch) ist in das Verhältnis (im Verständnis Kierckegaards) gesetzt von einer anderen Macht: von Gott. Das bedeutet: der Mensch ist Existenz." (Müller „Rainer Maria Rilke als Mystiker", S. 130) und die vorhin angeführte Jaspers' (s. o. S. I/II) meinen objektiv denselben Sachverhalt mit dem Unterschied, daß Müller als christlich existierender Mensch ihn als einen solchen aussprchen kann, während Jaspers als philosophisch existierender Mensch die Widerspiegelung dieses Sachverhaltes im Subjekt Mensch verdeutlicht, ohne um die objektive Bedeutung zu wissen.

Daß durch Aufdeckung der eigenen Existenz, als welche das Werk Rilkes zu verstehen ist, tatsächlich Wirkungen auf die Leser ausgehen, ist Hinweis darauf, daß die Blickrichtung dieser Menschen bestimmt ist durch die Frage nach ihrer eigenen Existenz. Mit ganz anderer Intensität aber steht der Dichter in dieser selben Blickrichtung, da er der Frage standhält, während die von ihm „beeinflußten" Menschen meist nach einem ahnungsvollen Blick in die erschreckenden Möglichkeiten, die sich hierbei auftun, die Wege einschlagen, die er aus dem Schrecknis heraus aufweist.

Ein solcher Dichter nun, der vor der Existenzfrage des Menschen gestanden hat, ist auch Wilhelm R a a b e. Für unsere Betrachtung steht die Fragestellung im Zentrum, die sich dahingehend formulieren läßt: Wie wird der Mensch mit der Tatsache seiner Existenz fertig? Diese Fragestellung ist erst im Laufe des 19. Jahrhunderts in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen. Sie steht hinter den Gestalten einzelner Dichter (Kleist, Hebbel), wobei die Frage offen bleibt, wie weit diese Dichter selbst davon gewußt haben. In der Philosophie Kierckegaards wird sie eindeutig gestellt.[1]) Und nachdem sie mit der Hinwendung zu diesem christlichen Denker

1) In gleicher Weise ist sie im 17. Jahrhundert von Pascal, im 18. von Hamann gestellt. S. o. S. III.

in das wissenschaftliche Bewußtsein eingedrungen ist, findet die Literaturwissenschaft eine neue Möglichkeit für das Verständnis jener vorweisenden Dichter (Fricke). Dann wird sie auch in der Dichtung selbst gestellt (Rilke). Auf die Frage, ob Rilke in seiner Fragestellung von Kierckegaard beeinflußt sei, oder ob in ihm die Reife der Zeit für diese Fragestellung aufbrach, kann hier nur hingewiesen werden. In die Linie, die von Kleist zu Rilke führt, vom unmittelbaren Erlebnis der Existenzfrage zur bewußten Fragestellung, gehört auch Wilhelm Raabe, wie er ja auch zeitlich zwischen beiden steht, allerdings wesentlich näher bei Rilke. Und zwar vollzieht sich in ihm der Übergang von allgemeiner Menschendarstellung, d. h. von der metaphysischen Frage nach dem Menschen bis hin zu der bewußt gestellten Existenzfrage. Er setzt gleichsam auf einer Stufe vor Kleist ein und endet auf der Rilkes. Dabei ist zu beachten, daß er in der Form der Darstellung im 19. Jahrhundert bleibt, d. h. die Frage durch gestaltete Menschen und dabei in epischer Form und nicht durch reflektionsdurchtränktes Erleben, d. h. reflektierend-lyrisch wie Rilke bewältigt.[2])

Die Methode der vorliegenden Arbeit ist bestimmt durch die Absicht, diese Wandlung im Menschenverständnis Raabes aufzudecken. Dabei muß leider auf ein näheres Eingehen der Beziehungen der einzelnen Phänomene zueinander, wie z. B. der zwischen Realismus und Idealismus oder auf die Bedeutung einzelner Phänomene innerhalb des ideellen oder existenziellen (s. u. S. XI) Verständnisses, die zwar als solche sehr aufschlußreich sein können wie z. B. die des Humors oder die der Gelassenheit, verzichtet werden, bzw. kann dieses nur soweit berücksichtigt werden, als es zum Verständnis der jeweiligen Struktur notwendig ist. Es ergab sich dabei die Notwendigkeit, die Werke des jungen Raabe in ihrer chronologischen Folge zu betrachten, und zwar immer im Blick auf

2) Hier muß darauf hingewiesen werden, daß die von Raabe häufig eingestreuten Reflektionen Wegweiser sind für das richtige Verständnis der Menschen Raabes, daß sie die Richtung der Fragestellung angeben, diese selbst aber durch die dargestellten Menschen entfaltet wird. (Auf die Anführung von Beispielen muß ich verzichten, da die Fülle eine Auswahl unmöglich macht.)

die Frage: welches Seinsprinzip wird durch die gestalteten Menschen verdeutlicht? Das heißt, wie ist das Interesse des Gestaltenden orientiert: auf eine Verdeutlichung verschiedener Lebensmöglichkeiten der species Mensch oder auf die Existenz des Einzelnen? Ein erster Überblick über das Gesamtwerk Raabes zeigt auf, daß beide Möglichkeiten aufweisbar sind, und zwar die erste in den Früh-, die zweite in den Spätwerken. Das Werk Raabes gliedert sich von hier aus zunächst in zwei große Gruppen: in die, deren Menschen als mögliche Individuationen der species Mensch und in die, deren Menschen als Einzelne zu verstehen sind. Die ersteren werden im Verlauf der Arbeit als „ideelle Menschen" bezeichnet, da sie als Verkörperungen eines Urbildes im platonischen Sinn verstanden werden können. Es kommt bei ihnen darauf an, die Merkmale des jeweiligen Urbildes herauszustellen. Die Menschen der zweiten Gruppe bezeichne ich als „existierende Menschen". Sie werden verständlich allein durch ihr Verhalten in der jeweiligen Situation, das deutlich macht, daß sie nicht als Verkörperung eines Urbildes zu verstehen sind, sondern immer wieder in einer Entscheidung stehen, die gefordert wird durch die Situation selbst, die entsteht durch die Frage: Was ist jetzt das Notwendige? Das Ganze eines so geführten Lebens kann eine gewisse Kontinuierlichkeit aufweisen, es kann aber auch von Umbruch zu Umbruch führen. Ist das erstere der Fall, so wird man versucht sein, eben doch wieder vom Leben aus einem Urbild heraus zu sprechen, da die gefällten Entscheidungen auf einer Linie stehen, aber — und das ist das Wesentliche — sie werden eben nicht von diesem Inhalt her gefällt, sondern von der Frage der Notwendigkeit. Die dann erfaßten Inhalte weisen auf den Existenzgrund[3]) hin.

3) Unter Existenzgrund verstehe ich das Übergreifende aller Verhaltungsweisen, das dafür entscheidend ist, welcher aller möglichen Inhalte nun als notwendig angesehen wird. So kann z. B. Egoismus oder Hingabe, Betrachtung oder Tat, oder auch christlicher Glaube oder Philosophie, wie es z. B. in der Gegenüberstellung der Definitionen von Existenz (s. o. S. VII) deutlich wurde, Existenzgrund sein. Hieran wird deutlich, daß die Unterscheidung „ideeller" und „existierender" Mensch eine formale ist. Das bedeutet, daß zwei auf den Inhalt ihres Handelns betrachtet sich sehr ähnlich erscheinende Menschen auf die formale Begründung dieses Handelns

Trifft dagegen das letztere zu, steht man zunächst vor Zufälligkeiten und vielleicht vor einem Chaos. In diesem Fall ist der Existenzgrund sehr viel schwerer, vielleicht überhaupt nicht faßbar.

Es ist nun schwer, die Trennung zwischen beiden Gruppen genau durchzuführen. Die entscheidende Wandlung vollzieht sich in der sogenannten Trilogie. Ich möchte daher alle Werke vor dem „Hungerpastor" als überwiegend ideelle, die nach dem „Schüdderump" als überwiegend existenzielle bezeichnen, während die Trilogie selbst eine Mittelstellung einnimmt. Die „Drei Federn" gehören von hier aus gesehen in den Sinnzusammenhang der Trilogie unmittelbar hinein.

Da bis zum „Schüdderump" eine ständige Entwicklung und Wandlung vorliegt, müssen von der ersten Gruppe sehr viele Werke genauer besprochen werden. Daß eine genaue Besprechung der Trilogie notwendig ist, ist evident. Hierbei lassen sich gelegentliche Wiederholungen, die dazu dienen, aufzeigen, daß von verschiedenen Seiten zu derselben Erkenntnis durchgestoßen wird, nicht vermeiden. Nach dem „Schüdderump" aber setzt eine Wandlung der Methode ein. Die folgenden Werke liegen gleichsam auf einer Hochebene, sie bedeuten die Entfaltung und Anwendung der bis zum „Schüdderump" gewonnenen Erkenntnisse. Es wäre sehr lohnend und reizvoll, dieser Entfaltung nachzugehen und zu verfolgen, wie durch die verschiedenen Menschen die verschiedenen Existenzweisen verdeutlicht werden. Die richtige Form für ein solches Nachgehen ist aber wohl die Sonderbetrachtung eines jeden Werkes, wie es für „Stopfkuchen" zweimal (von Ahrbeck „Wilhelm Raabes ‚Stopfkuchen'" und Guardini „Über Wilhelm Raabes ‚Stopfkuchen'") und für die „Akten des Vogelsangs" einmal (von Margarete Bönneken „Wilhelm Raabes Roman ‚Die Akten des Vogelsangs'") geleistet ist. Mit „Stopfkuchen" und den „Akten des Vogelsangs" ist Höhepunkt und Kritik aller für Raabe möglichen Existenzformen gegeben. Es muß daher auf diese beiden Werke noch

betrachtet völlig verschieden sein können. Der ideelle Mensch ergreift einen Inhalt infolge eines Angelegtseins, der existierende ergreift ihn in der Entscheidung.

einmal etwas näher eingegangen werden, wobei für „Stopfkuchen" die Arbeit Ahrbecks, die alles Wesentliche auch von diesem Gesichtspunkt her herausgehoben hat, zu nutzen ist. Auch das Fragment „Alterhausen" erfordert nähere Betrachtung, als Versuch — ähnlich wie Rilkes „Sonette an Orpheus" — die vorgehenden, bitteren Erkenntnisse zu übertrumpfen, was aber im Gegensatz zu den Sonetten nicht gelingt.

Einen kurzen Blick möchte ich noch auf einige Gliederungen der Raabeschen Werke werfen, die von der Raabe-Forschung vorgenommen sind. Ich kann dabei nicht versäumen, auf die — ich muß zunächst, um die allgemeine Terminologie zu gebrauchen, Einteilung sagen, besser wäre allerdings Ringgliederung — hinzuweisen, die Romano Guardini seinem schönen kleinen Büchlein über „Stopfkuchen" voranschickt. Die sonstigen Einteilungen gehen von begrifflich oder entwicklungsgeschichtlich bestimmten Gesichtspunkten aus. So Gerber, der von drei Perioden spricht. Erstens von einer geschichtlichen, zweitens von einer lebensphilosophischen und drittens von einer humoristischen. Oder Brandes, der im Grunde in vorschopenhauerische, schopenhauerische und nachschopenhauerische Werke einteilt. Am nächsten scheint Guardini Adolf Stern mit seiner Vierteilung zu kommen. (Auch Guardini hat vier Ringe). Erstens: Der Dichter spielt gleichsam noch mit der Fülle seiner Gesichte und dem Glück und Leid des Lebens („Die Chronik der Sperlingsgasse", „Die Kinder von Finkenrode"). Zweitens: Die Werke sind bestimmt von der Erkenntnis des ungeheuren Widerspruches des Menschheits- und Menschendaseins und der sie durchziehenden dämonischen Mächte der Sünde, des Irrtums, des Todes, der Lüge, der Selbstsucht. Dem wird gegenübergestellt die unbesiegbare Macht warmer Liebe, unbestechlicher Schätzung der wahren Lebensgüter und kräftiger, vollbewußter Resignation (Trilogie). Drittens: Die Darstellung zeichnet sich aus durch Kongruenz von Lebensanschauung und Stoff; die Werke sind bestimmt durch einen dem Pessimismus entwachsenen Humor (Horacker", „Wunnigel", „Alte Nester", „Der Dräumling", „Das Horn von Wanza"). Viertens: Hier hat eine Neigung zum Abnormen, zu rätselhaften Gestalten und traumhaften Schicksalen statt. Von der freien Bahn klarer, überzeugender Darstellung

wenden sie sich und stehen hart an der Grenze manieristischer Wildwege („Pfisters Mühle", „Das Odfeld", „Der Lar", „Stopfkuchen", „Kloster Lugau", „Die Akten des Vogelsangs") (Adolf Stern „Studien zur Lit. der Gegenwart" S. 277; 292).

Sieht man jedoch näher zu, so zeigt es sich, daß bei Stern und Guardini völlig verschiedene Gesichtspunkte für die Gruppierung maßgebend waren. Stern geht aus von dem, was an Geschehen s i c h t b a r wird; nur so kann er zu der Formulierung der Charakterisitika der vierten Gruppe kommen, gerade die hierher gehörigen Werke als „Neigung zum Abnormen, zu rätselhaften Gestalten und traumhaften Schicksalen" abtun. Guardini dagegen geht aus von der Betrachtung dessen, was das äußerlich Sichtbare b e w e g t, so kommt er von der Feststellung von Größe gerade in der vierten Gruppe, deren Werke sich mit der Sterns weithin decken. Diese Größe ist inhaltlich nicht näher bestimmt. Sieht man sich die Werke aber einmal näher an, so sind es gerade die, die von existierenden Menschen getragen werden. Ich gehe wohl nicht fehl, daraus zu schließen, daß Menschen solcher Art diesen Werken die Größe geben, von der Guardini sagt, daß sie „verzwickt" sei, „mit vielfacher Reflektion und Ironie und mit seltsamer Dialektikt in sich selbst verfaltet." (Guardini „Über Wilhelm Raabes ‚Stopfkuchen, ", S. 17).

Ein zweites Moment, das mit für die Zusammenstellung dieses Ringes verantwortlich ist, ist die Qualität der Darstellung. Es kommt also ein ästhetisches Urteil hinzu. Der Darstellung kommt die Größe zu, „die fast chaotisch in der Linienführung" ist, „so daß man oft den Eindruck hat, der Erzähler lasse die Gedanken laufen wie sie wollen. Dennoch wacht ein sauberer Kunstverstand und lenkt Begebnisse, Bilder, Gedanken und Stimmungen bis in die feinsten Akzente, wie im Liniengewirr der alten Steinmetzen und Miniatoren". (Guardini „Über Wilhelm Raabes ‚Stopfkuchen'", S. 17.) Dieses Urteil i s t ein ästhetisches Urteil, wenn es auch noch keinem Ästhetiker gelungen ist, Raabe in einem Gebäude der Ästhetik einzufangen, was wohl seinen Grund darin hat, daß bei ihm scheinbare Formlosigkeit in Wahrheit strengste Formvollendung bedeutet. Das Zusammentreffen dieser beiden Momente, dessen der Existenz mit dem der ästhetischen Qualität, scheint

mir ein Hinweis darauf zu sein, daß echte Existenz ästhetisch betrachtet in naher Verwandtschaft zu echter Form steht. (Man wird hierbei an Schillers Ästhetik erinnert, in der durch die Definition der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung diese in nahe Verwandtschaft zur Vernunft rückt.)

Aber auch schon die früheren Stufen bei Guardini und Stern machen den Unterschied zwischen beiden deutlich. II und III bei Stern, die Auseinanderlegung in das Erkennen des Widerspruches des Menschheits- und Menschendaseins verbunden mit der unbesiegbaren Macht wahrer Lebensgüter (II) und in die Kongruenz von Lebensanschauung und Stoff (III) fallen bei Guardini als Menschenschicksal gestaltende Werke zusammen. (Charakter und Schicksal wäre hier das Bewegende.) In richtiger Konsequenz entfaltet sich dagegen I bei Stern: das Spielen mit der Fülle der Gesichte, bei Guardini in zwei Ringe: I in das bloß stofflich flotte Erzählen (Das Bewegende ist die Romantik im Verständnis Fehses, s. u. S. 21) und II in die besinnlich gemütvollen, handlungsreichen Erzählungen. (Das Bewegende ist hier das Idyll.) Ich bin in voller Absicht bei diesem Vergleich rückwärts gegangen, da der Unterschied zwischen der vorsichtig hinweisenden Formulierung Guardinis und der ins Unklare abgleitenden Sterns auf der vierten Stufe die verschiedenen Ansatzpunkte besonders deutlich macht. Die Einstellung Sterns wie die von Gerber und Brandes stammt aus rein objektiver Betrachtung, während die Guardinis auf eine Gleichheit der Fragestellung zwischen ihm und Raabe hinweist, auf der die objektive Betrachtung ruht.

Eine solche Gleichheit der Fragestellung ist auch das Bemühen der vorliegenden Arbeit. Es ist ihr Anliegen, herauszuarbeiten, welches die Grundfrage und die Grunderkenntnis Raabes ist, um die sich einmal alle seine Werke bemühen und die zum anderen immer wieder in ihnen entwickelt wird. (Daß es wirklich e i n e Frage und e i n e Erkenntnis ist, wird, so hoffe ich — trotz gelegentlicher ärgerlicher Wiederholungen — im Laufe der Arbeit deutlich werden.) Es ist die Frage — das sei vorgreifend hier gesagt —: Was bedeutet es, ein Mensch zu sein? und die Erkenntnis: Es bedeutet ein Sein, das innerhalb aller ihm erreichbaren Erkenntnisse und Werte, deren Qualität relativ eine durchaus zu bejahende sein kann und oft ist,

ein im Grunde sinnloses und sich selbst höchst fragwürdiges ist.[4]) Explicite ausgesprochen wird diese Erkenntnis in der Sammlung der „Gedanken und Einfälle". „Das fürchterliche Warum? des alles in seinem nächsten Bereich, d. h. bis zu den fernsten Sternen erkennenden menschlichen Individuums." (Wilhelm Raabes Werke III, 6; S. 553.) Implicite aber ist sie in dieser Sammlung noch des öfteren zu finden. (S. 555, 557, 561, 565, 80, 594).

Vielen muß und kann ich danken für Anregungen, die mir während der Zeit des Entstehens der Arbeit zuteil geworden sind. Zuerst Herrn Professor Petersen (†), der von Anfang an die Arbeit mit Ratschlägen, Hinweisen und herzlicher Anteilnahme gefördert hat, und der mir außerdem einen mehrmonatigen Aufenthalt im Bayrischen Allgäu verschaffte, durch den die Arbeitsbedingungen ebenfalls in vieler Weise gefördert wurden. Den Bewohnern des Oberleibenberges gilt mein besonderer Dank. Weiter habe ich zu danken Herrn Professor Ahrbeck, der mir während eines Gespräches über Darstellung christlicher Existenz in der deutschen Literatur einen Hinweis auf Wilhelm Raabe gab; dann all den vielen, die durch Gespräche oder kurze Bemerkungen, oft ihnen selbst unbewußt, den Gang der Arbeit förderten und den Pastoren Edo Osterloh und Martin Blankenburg, die durch ihre Treue im Amt der Verkündigung wesentlich dazu beigetragen haben, daß die Arbeit durchgeführt und zum Abschluß gebracht werden konnte.

4) Vgl. S. 118, 126 Anm. 3, 156 Anm. 7.

I. ENTWICKLUNG.

Das Ich als ideelle Bestimmtheit.

1. Ideelle Bindung durch seelische Struktur. Darstellungsform: Romantik und Idyll. Innerhalb des Bereiches der Romantik erhebt sich die Wahrheitsfrage, innerhalb dessen des Idylls wird sie verdrängt. — Freiheit ist nur in Abstandnahme, d. h. außerhalb persönlichen Erlebens möglich.

Nicolas Cornelis Adrianus Perquin sieht das Motiv für „Ein Frühling" in dem Zusammenprall zweier Welten („Wilhelm Raabes Motive als Ausdruck seiner Weltanschauung", S. 38 f): der in sich ruhenden und sich mit sich selbst begnügenden der Kinder und einfachen Menschen, wie sie am klarsten durch Klärchen und Eugenie repräsentiert wird und der der Leidenschaft, wie sie in Alida in Erscheinung tritt. Die Formulierung Perquins wie seine Ausführungen berechtigen dazu anzunehmen, daß er Raabes Interesse nicht an den Menschen als Einzelnen orientiert sieht, sondern an zwei Welten, die in ihnen Gestalt gewinnen. Ist Klärchen oder Alida die Hauptperson? diese Frage sei Raabe gleichgültig, denn beide seien die beiden Pole des ganzen Motivs. Wir müssen fragen, ob diese Wertung der Einzelpersönlichkeit im Verständnis Raabes berechtigt ist und welche Folgen sich für sein Menschenverständnis in jedem Fall ergeben. Es erhebt sich also die Doppelfrage, die schon in der Einleitung gestellt wurde, und die jetzt ihre interpretatorische Beantwortung finden muß:

1. Stehen die Menschen, so wie sie von Raabe verstanden werden wollen als einmalige Persönlichkeiten vor uns, und ist diese ihre Einmaligkeit der Gegenstand des Werkes, d. h. sind sie existenziell zu verstehen?

2. Müssen sie als Repräsentanten einer bestimmt ausgerichteten Lebensmöglichkeit, als Träger inhaltlich bestimmter Ideen verstanden werden, d. h. sind sie ideell zu verstehen?

Die Antwort auf diese Frage wird über die einfache Feststellung hinaus dahingehend ausgewertet werden müssen, daß im ersten Fall gefragt werden muß, worin

A) die Eigenart der Einzelpersönlichkeit besteht und

B) a) ob diese Eigenart sich selbst trägt, d. h. als von innen her bestimmt angesehen wird, oder

b) ob nun sie als Verkörperung einer Idee aufzufassen ist.

Im zweiten Fall muß gefragt werden: wie sind die Ideen, als deren Träger die Menschen dargestellt werden, inhaltlich bestimmt?[1]) Aus der Beantwortung dieser Fragen und einer Klärung der dargestellten Inhalte kann dann versucht werden, ein objektives Bild des Raabeschen Menschenverständnisses abzuleiten. Wird das erste bejaht, so wird alles, was von den Menschen selbst oder über sie ausgesagt wird, nur aus dem Gesamtbild, das wir von ihnen haben, verständlich sein. Ist dagegen das zweite der Fall, so wird die Darstellung Einzelheiten zu einem Ganzen zusammentragen, so daß wir gleichsam die Einzelsteine zu einem Mosaikbild erkennen können, wobei durchaus nicht bestritten wird, daß dieses in sich ein gerundetes und lebendiges ist.

Das ganze erste Kapitel des Werkes „Ein Frühling" stellt K l ä r c h e n , und nicht nur ihr Stübchen, „durch ein Mikroskop" (I, 2, S. 2) dar, und am Schluß des Kapitels steht sie plastisch und lebendig vor uns. In der lustigen Einkleidung des „Planeten" wird uns das Bild ihres unbeschwerten, kind-

---

1) Die Fragestellung ist also primär eine formale, die Unterfragen sind dann zunächst innerhalb der jeweiligen Form auf den Inhalt gerichtet. Hierbei erhebt sich für den Fall einer bejahenden Antwort von 1.) wiederum die Frage, ob der Einzelne als dieser einmalige situationsbedingte Mensch zu verstehen ist, oder ob er als Träger einer Idee verstanden werden muß, wobei nun im Gegensatz zu der zweiten Möglichkeit das Interesse sich diesem einmaligen Träger zuwendet, während es dort auf die Inhaltlichkeit der Idee gerichtet war, und der Mensch als Medium gewertet wurde, an dem diese Inhaltlichkeit in Erscheinung trat; d. h. die Fragestellung wird nun wiederum vom Formalen bestimmt. Unter 2.) erübrigen sich die formalen Unterfragen, da die formale Entscheidung, die hier statt hat, eindeutig bestimmt ist, während sie unter 1.) wiederum die beiden angeführten Möglichkeiten offen läßt.

lich frohen Gemütes gezeigt, und die Beschreibung ihres Äußeren gegen Ende des Kapitels (S. 9/10) nimmt wohl nicht ohne Absicht dieselben Worte wieder auf, die der Planet von ihr aussagt. Dort heißt es: „Ist kleiner Statur, mit Grübchen in den Wangen, wenn sie lacht." (S. 4.) Hier: „Klein von Statur, mit Grübchen in den Wangen, wenn sie lacht." (S. 9.) Aus diesem Gleichklang kann ohne weiteres geschlossen werden, daß der Planet eben tatsächlich nichts anderes bedeutet als die Umschreibung dessen, was sie wirklich ist. Ein Zug muß noch dazu genommen werden; das ist ihre Zugehörigkeit zu der „Welt der Nähe, des Kleinen". (S. 7.) Sie hat Angst vor allem Weiten und Großen und fühlt sich nur wohl im Abgegrenzten und Geschlossenen, wo sie nicht wie vom Turm des St. Gereonsdomes über das Ameisengewimmel der Menschen hinweg in die blaue Ferne zu schauen braucht (S. 7). Klärchens Persönlichkeit wird uns also lebendig durch viele Einzelzüge, die von ihr ausgesagt werden. Bevor die eigentliche Handlung beginnt, kennen wir sie, und ihre Worte und Taten werden gleichsam eine Bestätigung zu dem Bild, das wir von ihr haben. Wir können daher von einem Urbild sprechen, das ihrer Gestalt zugrunde liegt; und zwar ist es das des in der Enge zufrieden und fröhlich lebenden Kindes des Volkes.

In ähnlicher Weise erhalten wir ein Bild von Alida. Ihre Gestalt wird uns ebenfalls plastisch durch das, was über sie ausgesagt wird. Formal, d. h. in der Art ihrer Gestaltung, steht sie mit Klärchen auf einer Stufe, inhaltlich dagegen sind beide Gegensätze. Das erste, was uns von Alida gesagt wird, ist, daß sie „Beherrscherin" ist, und dann folgt die Beschreibung ihres Äußeren (S. 47), die, verbunden mit dem Vergleich der Sünderin aus dem Lukas-Evangelium[2]), sie uns als leidenschaftlich und in die Weite lebend kennzeichnet. Der Zug des Herrschens und Drängens in die Weite tritt immer wieder auf, schon in ihrer Kindheit. Sie will eine Geisterkönigin sein

2) Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß hier wohl ein Mißverständnis der Lukas-Stelle von seiten Raabes vorliegt, denn aus dem Zusammenhang der betreffenden Schriftstelle (Luk. 7, 36—50) geht hervor, daß die Liebe, von der Christus spricht, als die Liebe zu ihm als zu dem, der Sünden vergibt, zu verstehen ist, und nicht, wie es dem Raabe-Text nach scheinen muß, als die Liebe der leidenschaftlichen Frau.

(S. 79), Georg ist ihr Knecht, ihr Sklave (S. 143). So erscheint Alida „wie ein schönes, verderbenbringendes Meteor“ (S. 138) in der ruhigen und friedlichen Kinderwelt der Geschwister Leiding und Klärchens. Diese ihre Seinsweise erscheint nach außen als in sich geschlossen und gefestigt, aber in Wahrheit ist sie unterhöhlt von der Frage nach dem Sinn eines solchen herrschenden Lebens, die keine Antwort bekommt. Die Frage wird spürbar in der Sehnsucht nach Stille und Ruhe, die Alida immer wieder überfällt. Diese Doppelheit ihres Lebens wird unübersehbar aufgewiesen. So ergibt sich in ihrer Schilderung immer wieder eine Polarität von Gewalt und Ohnmacht. „Schwer atmend“ ist sie „zurückgesunken“, ihre linke Hand hängt schlaff herab, ihre Augen haben etwas „Unruhiges, Suchendes“, mit einem „schmerzhaften Lächeln“ läßt sie das Haupt zurücksinken. Alles dies ohne einen greifbaren Anlaß, sondern einfach als Ausdruck ihrer Gesamthaltung. Durch die Fragen Hagens — auf dessen Persönlichkeit ich später eingehen werde — wird sie dahin gebracht, ihre eigene Fragwürdigkeit zu enthüllen. Sie ist im Grunde wurzellos, sie mit all ihrer Macht, die sie als die gefeierte Sängerin ausübt, ist ihrer selbst nicht mächtig. Die Geschichte ihres Lebens, die sie im Rückblick Dr. Hagen gibt, nennt kein einmaliges konkretes Ereignis, das sie als Ursprung ihrer Unruhe angeben könnte, sondern ausdrücklich gibt sie selbst ihren unruhigen Charakter[3]), der in der Umgebung des Maestro seine beste Nahrung fand (S. 81), als Grund dafür an.

3) Ich muß mich an dieser Stelle mit einem kurzen Umriß dessen, was Raabe unter Charakter versteht, begnügen, und möchte dabei nicht versäumen, auf die Untersuchung Ahrbecks („Wilhelm Raabes ‚Stopfkuchen‘“, S. 32 ff.) hinzuweisen, die ihm zugrunde liegt. Bei der Einführung Hagens wird auf dessen Charakterfestigkeit hingewiesen (Wilhelm Raabes Werke I, 2, S. 20). Unruhe oder Festigkeit sind also die Attribute, die einem Charakter zugesprochen werden. Charakter meint hier das innere Sein des Menschen, das inhaltlich bestimmt ist und ausschlaggebend wird für die äußere Lebensgestaltung, das ihm gemäße Eindrücke aufnimmt, ihm fremde ablehnt. Über das Woher und etwaige Möglichkeiten zu Änderungen wird hier nicht weiter reflektiert. Worauf Wert gelegt wird, ist einzig die Tatsache, daß der inhaltlich festliegende Charakter bestimmend wird für das ganze Leben. Schon hier gilt der Satz: Der Charakter des Menschen ist sein Schicksal.

Der Maestro, dessen Lebensführung Alida selbst als ihrem Charakter konform empfindet, wird ausdrücklich als Vertreter dämonischer Gewalten bezeichnet. Wenn es ihn mit dämonischer Gewalt ergriff, ward er er selbst (S. 80). Er erscheint hier als im Bunde mit den Dämonen stehend. Der Gegenzustand hierzu ist der, in dem er „einen schweren inneren Kampf zu kämpfen" schien, in dem er mit der Hand ins Weite griff, „als wolle er etwas Unsichtbares vor ihm fassen" (S. 81). In diesem Zustand war er unter der Gewalt der Dämonen. Aus ihm retteten ihn allein kunstlose Volkslieder, Wiegenlieder, schmucklos feierliche Choräle. Durch sie, die selbst frei von aller Dämonie sind, wurden die bösen Geister in den Schlaf gesungen. Das Verhältnis zwischen dem Maestro und Alida ist begründet durch die beiden gemeinsame Hinwendung zu dämonischen Gewalten. Das erste Wort, das er zu ihr sagt, ist sein Zugeständnis, daß sie die Kraft besitzt, die Dämonen zu überwinden. „... wer eine solche Stimme hat, muß sich nicht fürchten" (S. 76). Und der Hinweis auf die Gewalt über die Geister ist es, der Alida zur Entscheidung für ihn bringt (S. 79). All dies macht deutlich, daß Alidas Künstlerleben als ein durch Dämonie begründetes zu verstehen ist. Mit dem Augenblick, in dem die Verbindung zu dem Maestro abreißt, beginnt ein Gefühl der Verödung in ihr aufzukommen. Das bedeutet, daß Dämonie als solche zu erkennen ist, wenn ihre Herrschaft unterbrochen wird. Damit bricht die Erkenntnis auf, daß das bisherige Künstlerleben ein unechtes war. Der Besuch Lidas bei Eugenie und Georg ist der Versuch zu einem echten, begründeten Leben zurückzufinden. Im Gegensatz zu ihrer Kinderzeit, in der es ihr schien, als versäume sie, wenn sich Georg in seine Bücher vertiefte, etwas Unersetzliches (S. 75), scheint ihr jetzt sein ruhiges, einfaches Leben unter den Büchern seines Vaters inhaltsvoller, interessanter als ihr wildes, bewegtes (S. 83). Aber sie kann nicht mehr zurück. Ein letzter Versuch, die Verbindung zu halten, ist die Annahme eines Engagements in derselben Stadt, in der Georg sein Studium beginnt. Aber trotzdem trennen sich ihre Wege. Georgs Bild versinkt im Taumel, bis sie schließlich erwacht und erkennt, daß sie den dämonischen Mächten in der Welt und in sich selbst ausgeliefert ist. In dieser Situation findet sie Hagen.

Sie kann ihm nur den Verzweiflungsschrei: „Retten Sie mich vor der Welt, vor mir selbst“ (S. 84) entgegenhalten. Die Situation, in der Alida im Laufe der Erzählung auftritt, ist also die, daß sie sich in der Macht dämonischer Mächte fühlt, die sie selbst fürchtet, denen sie aber machtlos gegenübersteht. Wir haben also eine Doppelheit in der Gestalt Alidas; erstens die von dämonischen Gewalten getriebene Künstlerin und zweitens die Frau, die sich nach Freiheit aus der Gewalt dieser Dämonen und damit nach einem wirklich eigenen Leben sehnt.

Die Bedeutung H a g e n s , dem sie sich rettungflehend zuwendet, liegt darin, daß er, der in seiner Jugend ebenfalls die Gewalt dämonischer Mächte an sich und anderen erlebt hat, über diese Herr geworden ist und Sinn und Aufgabe seines Lebens darin gefunden hat, ihre Macht zu brechen, wo sie ihm entgegentreten. Er will die Wunden, die sie schlagen, heilen und weitere verhindern. Der Impuls, der ihn zum Helfen treibt, ist nicht abhängig von dem, der da um Hilfe fleht. Für jeden, der ihn braucht, ist er da. Er spricht es ausdrücklich aus, daß es nicht Mitleid im bürgerlichen Sinne ist, das ihn bewegt, Alida beizustehen; nicht jenes Mitleid, das sich im wohligen Gefühl der eigenen Sicherheit wiegt. Vielmehr ist es das Wissen des Mannes, der um die Tatsache weiß, daß jedes Menschenherz einmal leer, öde und ausgebrannt sein kann, aber auch daß es als solches mit hineingehört in die Weltgeschichte. (S. 72; vgl. Perquin „Wilhelm Raabes Motive als Ausdruck seiner Weltanschauung“ S. 40.) Und weil es mit hineingehört, darum muß sich auch ein neuer Sinn finden lassen, um es wieder auszufüllen und lebendig zu machen. Der Weg seines Helfens ist das Suchen nach diesem neuen Sinn. Dieser kann aber nur gefunden werden, wenn zuvor der Tatsache der Ohnmächtigkeit offen ins Auge geschaut wird. Er kann für ein Leben nur gefunden werden, wenn man sich nicht fürchtet vor der Wahrheit dieses Lebens. Um dieser Wahrheit willen wird Lida vor das Sterbebett ihrer Mutter geführt. „Der Dr. Hagen ist ein großer Arzt, vor seinen Worten fällt Fetzen um Fetzen, Lappen um Lappen das bunte Gauklergewand ab, welches Welt und Leidenschaft um die Seele Lidas gewoben hatten“ (207). Dieser Sinn kann aber auch nur gefunden werden im Verein mit jenen Mächten, die die Richtung eines Menschenlebens be-

stimmen. Um dieser Tatsachen willen wird Alida zurückgeführt in ihr Künstlerleben 208/9). Allein im Gehorsam gegen den einzigen Zweck ihres Daseins, gegen die Kunst, können die Dämonen ihre zerstörende Kraft verlieren. Dieser Gehorsam findet seinen Ausdruck darin, daß Alida ein Leben lebt, das den Schmerz, die Leidenschaft, die Furcht, die Hoffnung und die Liebe k e n n t (209), aber ihnen nun nicht mehr untersteht, ja ihnen allen persönlich entsagt. Durch ihr Künstlertum wird sie dem Leben als Individuum entzogen, sie gehört zu jenen Boten, die das Evangelium vom höchsten Menschentum verkünden. Inhaltlich ist über dieses Menschentum nichts Direktes ausgesagt. Man muß sich wohl an dieser Stelle mit der Feststellung begnügen, daß für Raabe die Kunst als solche Ausdruck höchsten Menschentums ist. In dieser Tatsache findet sie ihren eigenen Lohn.

Für die Gestalt Hagens ist festzuhalten, daß er der Gegenspieler der Dämonen ist. Durch das Wissen um ihre Macht und durch ihre Anerkennung wird er Herr über sie, indem er die von ihnen entfesselten Kräfte in das richtige Bett lenkt. Von seinem Äußeren wird nicht viel ausgesagt. Was aber davon ausgesagt wird, dient gleichsam zur Verdeutlichung der Überlegenheit, die ihm allen anderen gegenüber eignet (19/20). Einer einzigen Gestalt gegenüber verliert er diese Überlegenheit; es ist Eugenie Leiding. Ihr allein, „dieser stillen, unberührten Existenz“ (123) öffnet er sich selbst, denn sie steht wie er außerhalb des Hasses und der Liebe der Individuen und sieht in ihnen die Beherrscher der Menschheit. Sie ist die einzige, die sein Märchen von der Fee Labe nicht nur in seiner märchenhaften, sondern in seiner ewigen, d. h. hier menschheitlichen Bedeutung versteht und darum allein die augenblickliche Bedeutung ganz übersieht. Sie ist von Natur das, was er durch Kenntnis und Überwindung der Dämonen geworden ist. Darum ist sie die einzige, der gegenüber er nicht der Gebende, sondern auch der Nehmende ist. Sie ist für ihn der Mensch, der ihn nicht braucht, sondern bei dem er ausruhen kann. „Der Arzt spricht nie von den Abenteuern seines wild bewegten Lebens, wenn nicht diesem blinden jungen Mädchen allein gegenüber“ (123). Am Krankenbett Alidas verläßt ihn seine Beherrschtheit nicht einen Augenblick, obgleich der An-

blick der Kranken eine lebendige Erinnerung an die leidenschaftsbewegte Zeit seines Lebens in ihm hervorruft. Aber er ist Herr aller Leidenschaftlichkeit geworden und hat seinem Leben den Zweck gegeben, Menschen Führer und Helfer zu sein, die diesen Mächten ausgeliefert sind. Am deutlichsten wird die echte Ruhe, in der er lebt — die aber keine Starrheit, sondern Beherrschtheit ist — in dem Augenblick, in dem er Alida zu ihrer Mutter führen will. Die Erregung ist lebendig in ihm, er ist „bleich und aufgeregt" (188), hat sich aber in jedem Augenblick in der Gewalt. Er spricht „mit lauter, ruhiger, klangvoller Stimme, welcher man nichts von der Erregung anmerkte, die die Brust des Mannes erfüllte" (189). Ein einziges Mal, und auch da nur für einen kurzen Moment, verläßt ihn seine Beherrschung. Es ist in dem Augenblick, in dem ihm der Medizinalrat Schwerdtfeger und Eugenie die Verzeihung seines Vaters bringen (258). Aber schon nach wenigen Minuten „steht er wieder hoch und ruhig" da und kann die Herkunft Alidas aufdecken.

Klärchen — Alida — Hagen, sie sind die tragenden Gestalten des Frühlingsbilderbuches. All die anderen, die Näherinnen der Mamsell Mecker, die Paare Laura Sauer — Louis Schollenberger und Ännchen Seibold — Ernst Papphof, der Minister Hagenheim, ja sogar Georg und einige Züge des Humoristen Ostermeyer, auf dessen tiefe Bedeutung ich im Zusammenhang mit Ulrich Strobel aus der Sperlingsgasse eingehen werde, sind durchaus typenhaft gehalten und entweder zur Bereicherung des Bilderbuches oder als Material für die Handlung zu verstehen; denn Georg, so entscheidend seine Bedeutung für Klärchen ist, hat auf das Ganze gesehen keinen Eigenwert. Wir hatten im Anfang dieses Kapitels die Frage gestellt, ob die Menschen des „Frühling" aus sich selbst lebende Persönlichkeiten seien oder ob sie durch außerhalb ihrer selbst liegende Gegebenheiten bestimmt werden. Nach dem bisher Gesagten ergibt es sich auf rein interpretatorischem Wege, daß beides der Fall ist.

Klärchen und Alida sind zu verstehen aus all dem, was über sie gesagt wird. Sie werden eingeführt durch Schilderungen ihrer selbst oder ihrer Umgebungen. Was für Klärchen der Planet und die Beschreibung ihres Stübchens ist, ist für

Alida ihre Kindheitsgeschichte. Beide Male werden Einzelzüge aufgezeigt, aus denen sich das Gesamtbild zusammensetzt und — und das ist wichtig — aus denen die Handlungen und Verhaltensweisen verständlich, ja nahezu ableitbar und vorher erkennbar sind.[4])

Ganz anders Hagen. Allerdings, auch über ihn wird uns, als er zum erstenmal in unsern Gesichtskreis tritt, allerlei berichtet (19/20). Vergleicht man aber diesen Bericht mit der Einführung Klärchens oder Alidas, so wird sofort deutlich, daß er eine völlig andere Wirkung hat. Die Einführungen Klärchens und Alidas wirken erhellend, die Gestalten werden plastisch durch sie, die Hagens macht uns nur deutlich, daß er anders ist als andere. Bei Klärchen und Alida werden Einzelzüge der Gestalten gegeben, bei Hagen der Hintergrund, gegen den er sich abhebt. Er wird gleichsam mit einem Ausrufungszeichen versehen: Achtung, hier ist etwas Besonderes! Die Beschreibung seines Äußeren ist nur Hinweis auf dieses Besondere. „Seine ganze Erscheinung erregt beim ersten Blick Aufmerksamkeit, bei etwas näherer Prüfung in der Tat das höchste Interesse" (20). Die Schilderung seines Charakters gibt als wesentlichen Zug Willenstrotz an. „Man sieht diesem Kopf Charakterfestigkeit, ja, unbeugsamen Willenstrotz an; diese Augen haben sich nie vor dem Anblick einer Gefahr geschlossen; diese Lippe hat sich nie erniedrigen können, demütig zu flehen" (20). Die inhaltliche Bestimmung, die bei Alida wie auch bei Klärchen gegeben war, fehlt hier. Es wird hier nur etwas über die formale Seite seines Handelns ausgesagt. Das bedeutet, daß Hagen Herrscher über die Inhaltlichkeit, also in seinem Handeln frei ist. Man kann also sagen: Klärchen und Alida haben inhaltlich bestimmte Urbilder hinter sich, sie sind gleichsam Verkörperungen einer Idee. Diese als das fröhliche, naive, liebenswerte Kind des Volkes, jene als die leidenschaftliche, angebetete Dame der Theaterwelt. Das heißt, sie haben ihre Lebenskraft nicht aus sich selbst, sondern von der hinter

4) Ich muß, um Mißverständnissen vorzubeugen, immer wieder darauf hinweisen, daß dies nicht Unlebendigkeit bedeutet. Es handelt sich hier nur darum, w o h e r die Menschen ihr Leben bekommen, denn daß Klärchen und Alida als lebendige Menschen vor uns stehen, läßt sich wohl trotz Spiero (Leben — Werk — Wirkung 58/59) nicht bestreiten.

ihnen stehenden Idee. Ihre Handlungen ergeben sich daher weniger aus der jeweiligen Situation als vielmehr durch ihre ideelle Ausgerichtetheit. Ihr Leben wird nicht in jedem Augenblick und in jeder Situation neu, sondern ist -- im positivsten Sinne — irgendwie genormt. Ihre Entwicklung ist bestimmt und läßt nur die Möglichkeiten zu, die innerhalb ihres Bereiches liegen. Werden sie gewaltsam aus ihrer Bahn gerissen, wird die natürlich ideelle Entwicklung gestört, d. h. greifen Wirklichkeiten in ihr Leben ein, die nicht im Bereich ihrer ideellen Möglichkeiten liegen, brechen sie zusammen (z. B. Klärchens Krankheit, Georgs Zerstörtheit). Georg ist strukturell genauso zu verstehen wie Klärchen, wennn er auch in keiner Weise deren Echtheit und Lebendigkeit hat, sondern viel mehr im Typenhaften stecken bleibt. Ebenso ist es mit dem Minister Hagenheim, der an die unheimlichen Hintergründe der Gutzkowschen Romane erinnert. Diese Typen, der sentimentale Georg, die kleinbürgerlich-konventionellen Liebespaare, der verbitterte Hagenheim und die typenhaften Züge des alten Ostermeyer, des nicht beachteten Wissenschaftlers, sind nur in den ersten der Raabeschen Werke aufweisbar. Es sei hier auch nur kurz auf sie hingewiesen, um deutlich zu machen, daß die typenhafte Gestaltung in den Nebenfiguren die vorherrschende in den Frühwerken ist, obgleich im ganzen des Werkes schon Ansätze zu der vorhanden sind, die später die alleinige sein wird, und deren langsames Aufkommen der Gegenstand dieser Arbeit ist. Hierher gehören Reflexionen wie die folgende: „Jedes Menschenleben ist ein Tonstück, in welchem jeder einzelne Klang in der Aufeinanderfolge, dem Zusammenhange aller wurzelt. Schwer ist's, die einzelne Tat, den einzelnen Gedanken, das einzelne Gefühl mit den Wurzeln loszulösen und es zwischen Löschpapierblätter niederzulegen, wie der Pflanzensammler ein seltenes Gewächs präpariert. Die Blume des Botanikers verliert ihren Duft, ihre Farbe; höchstens vermag er ihr durch einen künstlichen Lack einen Schein ihres früheren Glanzes und Lebens wiederzugeben: die größten Dichter gelangen nur zu dem Resultat des Botanikers! —" (169). Hier wird der Mensch als Ganzheit verstanden, deren einzelne Glieder nicht faßbar sind, im Gegensatz zu dem mosaikartigen Typenverständnis, das wir eben herausstellten.

Wenn es dann später heißt: „Wir sind bei einem Punkt unserer Geschichte angelangt, wo es schwer, fast unmöglich wird, die Seelenvorgänge der auf unserer Bühne erscheinenden zu analysieren, bei einem Punkte, wo der Dichter erkennt, welch ein unergründlicher Abgrund das Menschenherz ist, wo er in der Dunkelheit tastet und meistens sich verliert. Zwei seiner Gestalten sind nicht mehr dieselben: nicht mehr die alte Lida, nicht mehr der alte Georg fand die aufgehende Sonne des 2. Pfingstfeiertages" (206). Hierin wird wiederum deutlich, daß die Typik nicht das echte Menschenleben erfassen kann, weil sie nur den Wechsel eines Menschen konstatieren, nicht aber ihn in seinem Ablauf darstellen kann. Dasselbe wird noch einmal deutlich in der Gestalt des Ministers Hagenheim, der durch die Erinnerung, die das kranke Klärchen in ihm hervorruft, verwandelt wird, verwandelt allerdings nur insoweit, als sich der Gegenstand, also die Inhaltlichkeit seiner Zuwendung, ändert, die Intensität, die formale Seite bleibt erhalten. „Der Mann, welcher seinen Lebenstag hindurch nur das Ganze erfaßte und verstand, wird, wenn die Dämmerung die Sehweite seines Auges verringert, Mann des Partikularen, des Einzelnen. Wo der Minister v. Hagenheim einst nur das Glück oder Unglück des Staates sah, sieht er jetzt nur das Glück oder Unglück des Individuums. Das Zeichen des Makrokosmos versinkt; das Zeichen des Mikrokosmos liegt vor ihm da!" (219). Klärchen und Alida steht Hagen gegenüber, für den nach der Lösung von seinen Leidenschaften und der Hinwendung zur Selbstbesinnung ein Urbild im inhaltlich bestimmten Sinn nicht gegeben ist. Das bedeutet, daß er sich gleichsam von seinem Charakter, der zunächst dem Alidas wesensverwandt war, befreit hat, und zwar auf dem Wege der Erkenntnis der Schuld und des Leidens, zu dem die Konsequenzen diesen Charakter führen. Hier also besteht der Satz: „Der Charakter des Menschen ist sein Schicksal" nicht mehr in dem Maße zu Recht, wie in bezug auf Alida. Er besteht insofern noch zu Recht, als Hagen nur durch seinen leidenschaftlichen Charakter in seine jetzige Freiheit gekommen ist, aber besteht insofern n i c h t zu Recht, als Hagen eben gerade über diese Leidenschaftlichkeit Herr geworden ist und jetzt sein Leben selbstbestimmend in der Hand hat. Das heißt, Raabe glaubt hier an eine grund-

sätzlich mögliche Freiheit des Menschen, die allerdings nur von wenigen erreicht wird. Im Zusammenhang damit steht sein Glaube an eine Aufwärtsentwicklung des Menschengeschlechtes, auf den Ahrbeck hinweist (30).

Es ließe sich hiergegen einwenden, daß Hagen von einem Urbild der Selbstbeherrschung und der Zügelung der Leidenschaft, von dem Willen zum Helfen her bestimmt sei, da diese Eigenschaften durchgängig bei ihm festzustellen sind und alle seine Handlungen bestimmen. Dieser Einwand aber trifft nicht den Kern der Sache; denn Hagen ist nicht in einen fest umrissenen Kreis gegebener Möglichkeiten gebannt, wie Klärchen und die leidenschaftliche Alida. Er steht jeder Situation völlig offen gegenüber, fähig, die ihr gemäßen Möglichkeiten des Handelns zu sehen. (Vgl. seine Erzählung von der Fee Labe, die Enthüllung des Geschickes Angelas, die Lösung Alidas und Georgs.) Hagens Bedeutung liegt nicht darin, daß Selbstbeherrschung, Zucht und tätige Hilfe als ideelle Werte durch ihn ihre Verwirklichung erfahren, sondern vielmehr darin, daß er auf Grund seiner ideellen Unabhängigkeit die ideellen Bindungen der anderen übersieht und die sich aus ihnen ergebenden Komplikationen entwirrt.

Wir haben also die Tatsache, daß den ideell gebundenen Menschen, deren Schicksal weitgehend durch diese Gebundenheit bestimmt wird, in Dr. Hagen eine Gestalt gegenübersteht, die — einst selbst in einer solchen Gebundenheit — diese bei den anderen übersieht und beherrscht. Er übersieht das Gespinst der Lebensfäden, sieht, wie sie weiterlaufen wollen, und lenkt die Menschen in die ihnen zugehörige Bahn. Wie ist er zu seiner freiheitlichen Stellung gekommen? Indem er die letzten Konsequenzen eines leidenschaftsbedingten Lebens selbst hat tragen müssen. Die Zuchtlosigkeit seines Bruders und seine eigene Unbeherrschtheit haben ihn zum Brudermörder gemacht. Er hat die Gewalt der Leidenschaften kennengelernt, aber ebenso auch ihre zerstörende Wirkung. Und weil er mit offenen Augen gesehen hat, daß hier Macht gegen Macht steht, Kraft gegen Kraft, jede mit der gleichen Berechtigung oder Unberechtigung, darum nicht eine von ihnen einfach als verwerflich abgetan werden kann, die beide in ihrer Auswirkung notwendig zu gegenseitiger Zerstörung führen müssen, darum hat

er „die schwere Kunst gelernt, alles von zwei Seiten zu betrachten; eine Kunst, die in allem billig denkend macht“ (20). So ist ihm die echte, die wahre Billigkeit zu eigen geworden, jene, „die für jede Tat, selbst für die böseste, den Urgrund und damit ihre Berechtigung aufzufinden sucht“ (20). Diese Berechtigung darf nicht als moralische Rechtfertigung verstanden werden. Hier ist einfach das Verständnis für das Zustandekommen einer jeden Tat gemeint, ein Verständnis, das erwächst aus der Kenntnis d e s Herzens, das „ein zuckender, pulsierender Fleischklumpen unseres Körpers ist“ (20). Die Tat als solche bleibt die böseste, aber dem Täter kann er verzeihen, weil er ihn als Opfer fremder Gewalten sieht. „Aber er weiß wie es kam, daß sie ihn verriet und verließ, und deshalb ist er ihr, als er sie elend und unglücklich wiederfand, . . . gefolgt, sie schützend, soviel in seinen Kräften stand. Und als sie in der Dunkelgasse todesmüde niedersank auf ihr Krankenlager, war er wieder neben ihr und gab ihr die kleine Ruth zur Wärterin und wachte selbst über sie, obgleich er sie nicht mehr liebte“ (21). Böse Taten und Unglück zu verhindern durch Lösung aus den Armen der Dämonen, das ist es, was nun Sinn und Ziel seines Lebens ist. Das ist auch seine Aufgabe Alida gegenüber. In dem Augenblick, in dem sie sich ihrer eigenen Verworrenheit bewußt wird und sie als gefährlich erkennt, in dem Augenblick, in dem sie zurückschaudert vor den Möglichkeiten, die sich daraus ergeben, und nun sich diesen Möglichkeiten entzieht durch die Abstandnahme von allem persönlichen Leben und die Hinwendung zu einem Leben im Dienst der Kunst, in diesem Augenblick ist der Kampf mit dem Leben, das bedeutet für sie der Kampf mit den zerstörenden Dämonen, zu Ende (215). Das heißt, mit der Überwindung der Dämonen der eigenen Seele ist der Kampf mit dem Leben beendet. Das Erreichen der Freiheit bedeutet also Beendigung des Lebenskampfes. Ganz anders ist es bei Georg. Durch den Einbruch Alidas in die stille, ungestörte Einsamkeit seines Daseins (215) erlangt er Kenntnis von den Gewalten des Lebens. Nun gilt es, ihrer Herr zu werden. Sein Kampf mit dem Leben beginnt und wird dann beendet sein, wenn er durch den Einblick in die es beherrschenden Gewalten Verständnis für ihre Äußerungen gewonnen hat und selbst nicht mehr von ihnen bestimmt und

aus der Bahn geworfen werden kann. Bis jetzt hat er nur träumend dahingelebt. Die Gewalt der Dämonie ist ihm jetzt deutlich geworden, und damit ist ihm die Freiheit als Aufgabe gestellt. Wenn er sie erreicht haben wird, wird sein Lebenskampf beendet sein.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Bereich der ideellen Möglichkeiten, die sich bis jetzt darstellten. Es sind da die Lebenskreise Klärchens und Alidas, mit Wilhelm Fehse zu sprechen, der der Romantik und der des Ideals (Leben S. 98 ff.), d. h. der des Lebens in der Bewegung und der Lebens in der Ruhe oder als Gegensatzpaare: Leben der Leidenschaft und Leben der Besinnlichkeit, Leben der Weite und Leben der Enge. Diese Gegenüberstellung ist frei von jeder Wertung, beide Pole erscheinen lediglich als gestaltgebende Kräfte für ein Menschenleben.[5])

Das Leben der Bewegung trägt in sich den Keim zum Tode und geht mit Notwendigkeit dem Untergang entgegen. Das Idyll dagegen erscheint lebenskräftig von sich aus, nur bedroht durch Eindrücke von außen. Daraus ist zu erklären, daß sich hier sehr viel mehr Möglichkeiten der Ausführung er-

5) Wenn Fehse Raabe als Idylliker bezeichnet, da es namentlich die Alterswerke deutlich aussprächen, daß für ihn der Spannungsreiz in der seelischen Auswirkung der Bewegung, nicht der Bewegung selbst liege, kann ich ihm nicht zustimmen; denn gerade die Alterswerke zeichnen sich aus durch ein Spannungsverhältnis zweier unvereinbarer Pole. Ich kann das jetzt nur andeuten, werde aber bei der Besprechung der betreffenden Werke näher darauf eingehen. Hier sei nur auf die Polarität Velten Andres-Karl Krumhardt und Stopfkuchen-Eduard hingewiesen, um die beiden Werke zu erwähnen, die Fehse heranzieht. Die positive Bewertung des „Ergebnisses der Bewegungsstufen" (Fehse, Leben S. 101), aus der Fehse die Berechtigung zur Bezeichnung Raabes als Idylliker ableitet, gilt nur für die Form der Darstellung. Fehse selbst sagt: „In den ‚Akten des Vogelsangs' werden uns wohl in mehrfachem Parallelismus wechselvolle Menschenentwicklungen gegeben, aber dargestellt (von mir gesperrt) wird immer nur das Ergebnis der Bewegungsstufen." Mir scheint, es ist nicht erlaubt, von diesem formalen Gesichtspunkt her ein Urteil über die Wesensart Raabes ziehen zu dürfen. Im Gegenteil, die Betonung des Idylls im Bereich des Formalen und die der Romantik in dem des Gehaltes scheint mir eher auf einen wesensmäßigen Parallelismus des Menschen Raabes hinzuweisen. Aber auch dies kann hier vorerst nur angedeutet werden.

geben als dort. Hierin gründet Raabes so oft angeführte Hinwendung zum Leben des Alltags, die daran schuld ist, daß er dem großen Publikum meist nur als kleinbürgerlicher Stimmungsmaler bekannt ist. Es ist auch sehr viel einfacher, die Einbrüche der Romantik als interessante Zwischenspiele zu verstehen und nicht in ihnen die Bedrohung des Idylls zu sehen, da es durch die ernstgenommene Tatsache, daß es solchem Ansturm ausgesetzt ist, seine eigene Sicherung verliert. Aus der Tatsache dieses Nebeneinander beider Lebensmöglichkeiten läßt sich ein Schluß auf das Menschenverständnis Raabes ziehen. Daß aber dieses Nebeneinander Raabes Anliegen ist, wird durch die strukturell völlig gleichlaufende Darstellung der Gestalten Klärchens und Alidas deutlich. So scheint mir das Erlebnismotiv nicht einfach in dem „Gegensatz der zwei Welten" (Perquin S. 50) zu liegen, sondern vielmehr in der Erkenntnis, daß eine solche Berührung zum Verderben führt, weil der Mensch in seiner eigenen Welt gefangen ist, dem anderen verständnislos gegenübersteht und ihn so in jedem Augenblick, ohne es selbst zu wissen oder zu wollen, tödlich treffen kann. Die Erkenntnis der Gebundenheit des Menschen einerseits durch seine Leidenschaften (Alida), die zur Schuld führt, andererseits durch sein Leben in der Enge, der Kleinheit (Klärchen), die zum Leiden führt, ist die Grundlage des Frühlingsbilderbuches. Diese Erkenntnis führt aber nicht zu einem völligen Pessimismus. Perquin (S. 51) weist darauf hin, daß Raabe gerade in seiner „pessimistischen" Zeit dies sein Kinderbuch abgelehnt hat. Das hat darin seinen Grund, daß es für die an ihre Leidenschaften geketteten Menschen eine Möglichkeit gibt, über diese Gebundenheit Herr zu werden, wie es in der Gestalt Hagens gleichsam pars pro toto ausgeführt ist. Für die in Leid gestoßenen Menschen allerdings besteht eine solche Möglichkeit nicht. Wie ihr Unglück von außen kommt, so muß auch ihr Trost von außen kommen — wenn er nicht in einem tapferen Herzen besteht, das das Leid geduldig und demütig tragen kann. Aber das würde den Rahmen der Kleinheit und Enge schon sprengen, wie es die Gestalt Eugeniens verdeutlicht. Das bedeutet praktisch, der Trost muß in einer glücklichen Wendung der äußeren Ereignisse (Klärchens Genesung) oder in der Freude

an dem Glück der kommenden Generation liegen.[6]) Die tiefere Begründung für eine letztlich nicht pessimistische Weltsicht aber wird nicht in den Gestalten selbst, sondern in Reflexionen gegeben. Diese Begründung liegt in der alles Geschehen umfassenden Harmonie, die für den das einzelne Leben in seiner Realität Betrachtenden zwar nicht sichtbar ist, an die Raabe aber glaubt. „. . . im Leben jedoch fließen die Ringe dieser Kette ununterbrochen durch die Hand des Demiurgos, des Urkünstlers, der nichts vom Anfang, nichts vom Ende weiß und welchem alles Harmonie und schönste Blüte ist, was uns Mißlaut und Vernichtung erscheint" (230/31).[7])

Hier ist nun der Ort, von dem aus ein kurzer Blick auf die „Chronik der Sperlingsgasse" geworfen werden muß; denn sie ist Ausdruck dieses Glaubens an die Harmonie, obwohl ihr der Dualismus Klärchen-Alida genauso zugrundeliegt wie dem „Frühling", mit dem Unterschied, daß die tragenden Gestalten der Leidenschaft nur durch die Erzählung Franz Ralffs hineinragen. Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß der „Student von Wittenberg" ursprünglich in diese Erzählung hineingehörte, denn in Paul Halsinger haben wir den völlig von seinen Leidenschaften beherrschten Menschen vor uns. Es ist wohl ein vorweisendes Zeichen für den Dichterweg Raabes, daß diese eingefügte Erzählug auf den Rat des Verlegers entfernt wurde. Künstlerisch hat die „Chronik" damit unzweifelhaft gewonnen, wurde sie doch dadurch als Idyll sehr viel geschlossener, aber eine für die Fragestellung Raabes wichtige Kontrastwirkung wurde damit hintangestellt. Darunter litten auch seine Spätwerke immer wieder, die darum so schwer Leser fanden und finden, weil sich die Fragestellung hier nicht mehr verdrängen läßt. In seiner Jugend aber hatte Raabe viel zu viel Lust zum Fabulieren, als daß er in dem Vorschlag des Verlegers einen entscheidenden Eingriff sehen konnte.

6) Ich verweise auf die „Chronik der Sperlingsgasse", die von hier aus gesehen in Verbindung mit dem „Frühling" steht. Johannes Wacholder, Frau Berg.

7) Ein Anklang an die theoretischen Schriften Hebbels und an Hegel, der ganz deutlich hier hereinschaut, wenn Raabe wenig später von dem Dichter Weltgeist spricht.

Das Menschenbild, das sich aus der Analyse der Hauptgestalten des „Frühling“ ergibt, ist folgendes: nicht d a s Herz, das auch G e m ü t heißt, sondern das, das ein zuckender, pulsierender Fleischklumpen unseres Körpers ist (20), ist das wahre Menschenherz. Es ist ausgeliefert allen Stürmen der Leidenschaft und der Sünde und wird durch sie ewig zerstört. „Wenn auch die Wunden heilen können, die Narben werden — bleiben!“ (53, Alida-Hagen). Die Aufgabe des Lebens liegt darin, die unentrinnbare Macht der Leidenschaften zu erkennen und sie zu bändigen; der Mensch wird schuldig[8]), wenn er von ihnen beherrscht wird, aber er kann sich dieser Beherrschung nur durch Kenntnis der Leidenschaften entziehen, d. h., nur wer einmal schuldig geworden ist, kann vor weiterer Schuld bewahrt bleiben. Dem Angriff ist jeder Mensch ausgesetzt. Auch Gestalten wie Klärchen oder Eugenie, bei denen alle Erschütterungen von außen kommen, beweisen nichts dagegen. Sie sind den Angriffen der Leidenschaft und Sünde genauso ausgeliefert, wie Alida, Angela und Richard Hagenheim, wenn diese auch nicht aus ihrem eigenen Innern kommen, sie daher nicht in Schuld, sondern in Leid verstrickt werden. All das schließt nicht aus, daß es Menschenleben gibt, die glücklich und zufrieden sind. Ännchen Seybold und Ernst Papphoff sind es im „Frühling“. Wenn wir Raabe aber fragen, woher dieses Glück und diese Zufriedenheit kommen, dann antwortet er: „Aus dem Nichtwissen um das Leben“. Glück, Zufriedenheit und Geborgenheit gibt es „in den beschränkten Tälern des Lebens“ (124), wo aber ein Mensch aus ihnen herausdrängt, da steht er der Einsamkeit, der Leere gegenüber, und diese Tatsache, die das frühere Glück und die frühere Geborgenheit als relativ enthüllt, stellt mit Unerbittlichkeit die Frage: War nicht alles Lüge? (125). Dies ist der Weg der Menschen der Romantik. Den Menschen des Idylls fehlt die Initiative zu dem Schritt aus den Tälern heraus (ich erinnere an die Definition des Idylls, in der die Ruhe nach der Bewegung als Chrakteristikum gilt), sie können daher die Wahrheitsfrage nicht stellen, sondern sehen sich plötzlich vor dem Zusammenbruch ihrer selbst, der für sie auch ein äußer-

8) Zur Schuldfrage vgl. S. 58 ff.

licher Zusammenbruch wird (Klärchens Krankheit, Franz Ralffs Tod), oder dem sie durch die Flucht in das Glück der kommenden Generation entweichen können (Wacholder).

Die „Chronik der Sperlingsgasse" gibt uns die Antwort, wie es möglich ist, daß Raabe von dieser Perspektive her mit Freude und Behagen gerade das Glück in der Beschränkung, das Glück als Lüge zeigen kann, d. h. worin die Hinwendung zum Idyll gründet. Auf dem Wege zum Begräbnis Mariens denkt Johannes Wacholder an einen Verurteilten auf dem Wege zum Richtplatz „dem jede Minute eine Ewigkeit und der stundenlange Weg ein Augenblick ist": „Ach wir armen Menschen, ist nicht das ganze Leben ein solcher Gang zum Richtplatz? Und doch freuen wir uns und jubeln über die Blumen am Wege und sehen in jedem Tautropfen, der in ihnen hängt, Himmel und Erde! Armes, glückliches Menschenherz!" (I, 1; 23).[9])

Den Blumen und Tautropfen am Menschenwege gehört Raabes ganze Liebe, weil sie die einzige Möglichkeit zu Glück und Freude bieten; und danach hungert der Mensch.

Dieser Erkenntnis und dieser Lüge verdankt auch die kleine Skizze „Der Weg zum Lachen", die während der Arbeiten am „Frühling" geschrieben ist, ihre Entstehung. Sie soll darum an dieser Stelle kurz besprochen werden. Der Professor Homilius hat das Lachen verlernt und damit die Fähigkeit zur Teilhabe an einem Leben des Idylls eingebüßt. Er hat es verlernt, weil er nur noch in der Welt des Gedankens lebte und in ihr volle Befriedigung fand. „Er konnte den Eintritt einer Sonnenfinsternis auf die Minute berechnen . . . nur um die Tiefe des menschlichen Geistes im allgemeinen und die seines eigenen Geistes im besonderen zu bewundern" (I, 2; 283). Wenn Dr. Hagen auf Grund der Erkenntnis der menschlichen Leidenschaften und damit der den Menschen entscheidend bestimmenden Macht von eigenem Glück und Leid abgeschlossen wird, so wird der Professor Homilius auf Grund mechanisierter geistiger Erkenntnis und Versunkenheit in die Produkte menschlichen Geistes abgeschlossen von einem

9) Auch hieraus wird deutlich, daß der „Student von Wittenberg" seiner Fragestellung nach in die „Chronik" hineingehört.

behaglichen oder betrüblichen Leben. Die Erkenntnis Dr. Hagens stößt in die Tiefenschicht menschlichen Lebens vor und enthüllt dessen Wahrheit. Der Ausschluß von eigenem Erleben, den sie mit sich bringt, ist ein geltender, aber nicht ein schmerzlich empfundener. Wo die Erkenntnis zur Wahrheit führt, kann diese nicht wieder überdeckt werden, sie enthebt vielmehr den Menschen allen Zugriffen glück- wie leidvollen Erlebens. Dagegen nun der Prof. Homilius. Seine Erkenntnis führt nicht an die Wurzeln menschlichen Lebens, vielmehr bleibt sie an den Produkten menschlichen Geistes stehen. Sie führt auch nicht zu einer gültigen Wahrheit, sondern zu relativen Geltungen. Wie nun das Objekt dieser Erkenntnis nicht in die Tiefenschicht menschlichen Lebens führt, nicht im Bereich des für das Menschenleben Gültigen liegt, so bedeutet auch der Abschluß nicht eine völlige Herausnahme aus unmittelbarem Erleben, sondern vielmehr ein Leben in der Beschränkung, das aber immer noch die Möglichkeit zur Teilnahme an dem Erleben offen läßt. Erst da, wo die Erkenntnis über die Phänomene hinweg in den Bereich des Gültigen vorstößt, erst da hat eine eigentliche Herausnahme statt, während die Erkenntnis, die bei den Phänomenen stehen bleibt und sie als Material für geistige Akrobatenstücke verwendet, einfach abschließt von dem so oder so bestimmten Leben, aber die Möglichkeit dazu immer noch offen läßt. Der Modus des Abschlusses ist bestimmt durch den der Erkenntnis. Geht diese über die Phänomene hinweg und richtet sie sich auf die Wahrheiten menschlichen Lebens, bemüht sie sich also, das absolut Gültige zu fassen, so ist der Abschluß ebenfalls absolut, bleibt sie bei den Phänomenen stehen, so beschränkt er sich auf den Ausschluß von bestimmten Lebenskreisen, wobei aber die Lebensfähigkeit potentiell erhalten bleibt. Macht die Fragestellung bei den Phänomenen halt, d. h. ist sie nicht von dem Drange nach gültiger Wahrheit bestimmt, so bedeutet auch der Ausschluß nicht die Einordnung in ein Leben der Betrachtung, sondern den Ausschluß vom Leben der Behaglichkeit und bescheidenen Lebensfreude. Was an Hagen für das Leben der Romantik aufgewiesen wird, wird an Homilius für das des Idylls sichtbar. An der Gegenüberstellung dieser beiden Gestalten wird deutlich, daß der Lebens-

kreis der Romantik derjenige ist, in dem die entscheidenderen Fragen behandelt werden, während der des Idylls der der Ungefährlichkeit ist. Daß diese kleine Skizze, die nur vom Idyll lebt und geradezu das Leben des Idylls als das wirkliche hinstellt, geschrieben werden konnte und geschrieben wurde während der Arbeit am „Frühling", ist Hinweis auf die Gefahr, die in der Frage liegt, zu der die Romantik hindrängt. Denn wenn die Frage nach Erkenntnis der Wahrheit hier verdrängt ist und durch die nach den Phänomenen, so darum, weil die erste tödlich ist und die Liebe am Leben des Idylls eben so stark ist wie die Freude daran, sodaß es nicht preisgegeben werden kann. Raabe weiß, daß das Fragen zum Tode führt; weil er dem aber entgehen will, stellt er die Frage so, daß sie zur Karikatur führt. Daß der Prof. Homilius durch seine Hinwendung zur Welt des Menschengeistes ein seelischer Krüppel wird, ist, wenn man die kleine Skizze nur als hingeworfene Laune nimmt, eine amüsante Tatsache, zumal da er geheilt wird, wenn man aber durch sie hindurchguckt, so sieht man, daß der Ausschluß des Prof. Homilius für den Ausschluß der wahrhaft fragenden und erkennenden Menschen steht, und daß die Verschiebung der Fragestellung nur deshalb statt hat, weil das Leben der Behaglichkeit, der Enge und der Kleinheit soviel des Erfreulichen mit sich bringt.

So ist von vornherein eine doppelte Linie in Raabes Schaffen. 1. die Hinwendung zu den verschiedensten Erscheinungsformen des menschlichen Lebens, die liebevolle oder auch zürnende oder nachsichtig lächelnde Betrachtung der Blumen und Tautropfen, wobei sich für die Darstellung das Leben des Idylls ergibt. 2. Die beängstigende Frage nach der Wahrheit und Gültigkeit und Bedeutung all diesen Geschehens, die an den Erscheinungen der Romantik aufbricht. In dieser Doppelheit der Fragestellung ist die Doppelheit der Menschengestaltung, die wir an Klärchen und der leidenschaftlichen Alida einerseits und Hagen und der befreiten Alida andererseits feststellten, begründet. In Klärchen, der Herrscherin Alida und all den anderen, die reflexionslos leben, dem Geschehen als solches zugewandt, nicht nach allgemeinem Ziel und Sinn fragend, sondern aufgehend in der Wucht des eigenen Erlebens, werden die verschiedensten Möglichkeiten

menschlichen Lebens erfaßt. Und welch ungeheure Weite entwickelt Raabe dabei! Rein äußerlich gesehen umfassen die Gestalten des „Frühling" die extremen Schichten des Volkes und der Gesellschaft. Ein gesichertes, in sich ruhendes Bürgertum fehlt hier. Aber gerade durch diese Gegenüberstellung entsteht eine Mannigfaltigkeit der Darstellung, die darin ihre Eigenart hat, daß kein Stand als bevorzugt erscheint, als ein solcher, der in sich selbst eine Berechtigung hätte. Und wenn durch die Nähstube der Mamsell Mecker die sozialen Verhältnisse scharf gegeißelt werden, so ist dies nicht nur als eine sozialpolitische Agitation zu verstehen, sondern es wird hiermit ein Hinweis darauf gegeben, daß das Leben, so wie es sich in seiner Vielfältigkeit mit Freud und Leid darstellt, in keiner Weise in sich begründet und befestigt ist. Raabe bleibt nicht bei der durch die auf den Wohltätigkeitslisten an erster Stelle stehende Baronin Wenzelberg um ihren Frühlingstag betrogenen Näherin stehen, sondern nimmt diese Tatsache zum Anlaß, um auf die Unsicherheit aller Weltordnung hinzuweisen, wodurch die Vormachtsstellung der Baronin sich als eine solche erweist, die in jedem Augenblick zusammenbrechen kann und daher ständig von bewußter oder unbewußter Angst begleitet ist. „Im Märchen liegt unten auf dem Grunde des Zauberbrunnens ein Unheimliches, Schreckliches, Unerkennbares, das herauf will und geheime, unbestimmte Schauder verursacht. Oben glitzern und funkeln die Bläschen und Wellchen im Sonnenlicht; und kocht die Oberfläche des Wassers auch einmal stärker auf, so haben die Wächter duftiges, farbiges Öl bereit, die Aufregung zu besänftigen. Aber unten, tief unten ... Wachet, wachet, ihr Wächter! Betet, betet, ihr Beter! Es ist da, — es steigt empor! Ihr könnt es nicht weglachen, nicht verleugnen. Ihr wißt nicht, w a n n und w i e es kommen wird, aber ihr wißt, daß es kommen wird! Könige, Adel, Bürger, Bauern, Arbeiter; Stände, Zünfte, Vereine, Staatsreligionen, Sekten und Untersekten; Gläubige und Zweifler; Gelehrte und Ungelehrte; Reiche und Arme — w a s drückt und ängstigt euch und läßt euch auf jedes ferne Rollen in der Gewitternacht der Zeit erschreckt hinhorchen?" (I, 2; 90). Es folgt dann das bekannte Wort von den drei Sintfluten, deren dritte, Umbruch und Umwertung der sozialen Schichtung, dem Menschen-

geschlecht bevorsteht. Alle drei weisen die Ohnmacht der Menschheit fremden Gewalten gegenüber auf. Die Tatsache der Sintflut ist Hinweis auf die wesenhafte Ohnmacht, ihre jeweilige Form verdeutlicht die augenblickliche Entwickungsstufe des Menschengeschlechtes. Natur, Raum, Gesellschaft, das sind die Faktoren, durch die sie zum Ausdruck kommt. Es ist unmöglich, die immer wiederkehrenden Warnungs- und Ausrufungszeichen, die Raabe in Reflexionen einflicht, zu übersehen (15, 16, 53, 124, 200). Sie sind anscheinend unabhängig von den Geschehnissen, aber die Bedeutung der Menschen und ihrer Schicksale sind in vollem Sinne erst von ihnen aus zu verstehen, denn diese sind im Grunde nichts anderes als der sich im Leben erweisende Gehalt der Reflexionen. So werden wir wieder auf die zweite Frage hingedrängt. Und die Antwort, die unser Verhalten ihr gegenüber angeben soll, spricht der alte Ostermeyer aus: „Es ist nicht das Wahre, durch den Kot zu waten und unterwegs das quarkbespritzte Ich auf die eine oder andere Weise aufzublasen und zu rufen: Wehe über mich, über euch, seht das Unglück, den Schmerz des Daseins! oder was der anmutigen Redensarten mehr sind" (272). Und dann gibt er Georg den Rat, mit den drei Steinen Selbstachtung, Selbstironie und Selbsttat über die Pfütze des Lebens zu springen. Das bedeutet: mit dem Wissen und der ständigen Bewußterhaltung um die Unsicherheit des Lebens kommen wir nicht weiter. Stellen wir daher die Reflextion über das Leben ab, und suchen wir, in ihm so gut wie möglich fertig zu werden. Das können wir am ehesten, indem wir einmal uns selbst, wie wir sind, ernst nehmen, weil wir so sind; indem wir zum anderen dieses unser Selbst nicht als einzig mögliche Lebensart ansehen, sondern fähig sind zu verstehen, daß das Leben ganz anders aussehen kann als wir es sehen, und daß wir von dorther nur lächerlich wirken können; und drittens, indem wir unsere Taten aus diesem unseren Selbst entstehen lassen. Ostermeyer gibt Georg diese Ratschläge mit dem Blick auf Hagen, der wohl auch über die Pfütze des Lebens gelangt ist, aber sie nicht überspringend, sondern sie durchwatend oder durchschwimmend, d. h. der den Schmerz und das Unglück des Daseins nicht durch Zurückziehung auf sich selbst überwand, sondern gerade in der vollen Zuwendung

zu aller Not und deren Kenntnis die Mittel zur Verhinderung noch kommender sah. Während Hagen also in dem Aufsichnehmen der Not ihre Überwindung sieht, liegt diese für Ostermeyer in der Nichtbeachtung, einer Nichtbeachtung allerdings, die nichts gemein hat mit leichtsinniger Abkehr, die vielmehr basiert auf der Erkenntnis, daß die Hinwendung im letzten Grunde lähmt und deshalb nicht fruchtbar ist. Stehen sich so Hagen und Ostermeyer in der praktischen Lebensführung gegenüber, so gehören sie in der Lebenserkenntnis zusammen. Das wird deutlich bei der Kirchhofsbegegnung. Und zwar ist Ulrich Strobel aus der „Sperlingsgasse" das Bindeglied, oder besser nicht Ulrich Strobel selbst, sondern der Spruch auf seinem Grabe

Securus adversus homines
Securus adversus deum

führt sie zusammen. Aber Strobel ist auch tatsächlich das Bindeglied zwischen ihnen. Er hat Hagens bewußten Blick für die Not und den Ostermeyers für die Freude am Dasein; „weil er aber beides nicht vereinen konnte, darum mußte er sterben" (252). In Strobels Grabspruch „hängen doch viele im grünen Deutschland miteinander zusammen, die da glauben, sich nicht verstehen zu können" (255), sagt Ostermeyer zu Hagen und schlägt somit die Brücke zwischen ihnen beiden, nachdem es zunächst so ausgesehen hatte, als hätten sie nur wenig miteinander zu tun.

Hagen kennt Strobel als den, dem die Natur zu einem Kinderherzen ein Auge gegeben hatte, „dem alles Schöne zwar schön blieb, dem aber alles Häßliche und Schlechte doppelt dunkel sich darstellt". (252.) Das heißt, Strobel hatte dieselbe Weltsicht, die auch Hagen hat. Ostermeyer übersetzt die erste Zeile auf seine Weise: „Wer Pech angreift, besudelt sich" (253) und macht dadurch deutlich, daß er ihn auch auf seine Weise auslegt. Diese Auslegung stimmt völlig überein mit der Lebenssicht, die er Georg gegenüber ausspricht; denn die Konsequenz, die hierin liegt, ist: die Hände weg von allem Häßlichen und Zurückziehung auf die Sicherheit des eigenen Selbst. Dabei ist nicht zu vergessen, daß er Klärchen und den Geschwistern Leiding gegenüber immer hilfsbereit ist und ernstlich um sie

besorgt. Überhaupt darf Ostermeyer nicht so verstanden werden, als hielte er sich bewußt von aller Not und allem Unglück entfernt, er weiß genau so um die Not des Daseins wie Hagen, stellt sich aber in einen gewissen Abstand zu ihr, indem er sich an allem Schönen und Lieblichen doppelt freut. Er kennzeichnet sich selbst am besten: „Ich komme oft genug hierher (auf den Friedhof) und springe humoristisch neben den Gräbern umher und reiße Pflanzen aus" (254). Mir scheint, hiermit ist die Grundlage dessen gegeben, was für den jungen Raabe Humor bedeutet: eine Lebenshaltung nämlich, die es fertig bringt, trotz der Kenntnis von Leid und Schmerz des Daseins sich an seinen Blumen und Tautropfen freuen zu können, und zwar mit einer Freude entgegen aller bessern Einsicht oder vielmehr gerade ihr zum Trotz, mit dem immerwährenden Wissen um die Macht des Todes und der Not. Daß dieses Leben, das nach den eben aufgezeigten Polen zu schließen, ein Leben der Spannung und Unruhe sein müßte, zu einem solchen des Gleichgewichts und der Ruhe wird, das ist es, was den Humoristen kennzeichnet. Auf die weiteren Auswirkungen, Konsequenzen und Erscheinungsweisen des Humors will ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen, da es Raabe hier wirklich nur auf dieses Leben im Gleichgewicht mit der Kenntnis der Spannung ankommt. Dasselbe gilt von Ulrich Strobel, der nur von diesen beiden Polen her lebt, die bei Ostermeyer einzig und allein durch diesen Ausspruch und durch seine Lehre an Georg deutlich werden, und dessen Gestalt sich sonst mehr dem Typ des in seine Arbeit versenkten, weltfremden Junggesellen zuneigt, der durchaus nicht die eben erwähnte Spannung sieht. Ich möchte daher nicht die Gestalt Ostermeyers als eine humoristische bezeichnen, eher als eine komische; obwohl seine Lebensbetrachtung durchaus als humoristisch zu bezeichnen ist. Es hat hier eine Diskrepanz zwischen alltäglichem Leben und Lebensbetrachtung statt, die — soviel ich übersehe — sonst nicht bei Raabe zu finden ist; indem nämlich Ostermeyers Lebensäußerungen einen Einblick in Tiefen des Lebens verraten, der sich aber sonst weder in Menschenkenntnis noch in Taten verrät. Man könnte Ostermeyer vielleicht als einen heimlichen Humoristen bezeichnen.

Ulrich Strobel dagegen lebt im Angesicht der humoristischen Spannung. Deutlich wird dies bei dem ersten Besuch Johann Wacholders bei ihm. Es wird da zunächst eine genaue Schilderung seiner Karikaturenzeichnerjunggesellenbude gegeben, die damit schließt, daß „das Ganze ein wahres Pandämonium von Humor und skurrilem Unsinn war" (I, 1; 28). Hier scheint mir noch ein anderes Verständnis des Humors zugrundezuliegen als in der eben angeführten „Frühlings"-Stelle, da dieser humoristische Eindruck auf einer unzweckmäßigen Verwertung der Einrichtungsgegenstände beruht, wie auch auf dem Eindruck, den der lange Strobel auf dem zu kurzen Sofa, über dessen Lehne er die Beine wegstreckt, erweckt. Humor meint hier zunächst nur die Verbindung von Gegensätzlichkeiten zu einem doch in sich geschlossenen Ganzen. Die Gestalt Strobels aber, wie sie sich dann während des Wacholder-Besuches darstellt, stimmt völlig zu dem Humoristisch-Nebenden-Gräbern-Umherspringen, das Ostermeyer sich zulegt. Mitten im Gespräch mit Wacholder springt Strobel mit dem Ruf: „Sehen Sie, welch ein Bild!" auf und weist auf die kleine Ballettänzerin hin, die gegenüber am offenen Fenster steht und „ihr hübsches Kindchen nach den leise herabsinkenden Schneewolken greifen" (30) ließ. Während Strobel das Bild auf dem Papier festhält, sagt ihm Wachholder: „Sie haben ein glückliches Auge". „Glauben Sie?" fragte der Karikaturenzeichner. „. . . kennen Sie vielleicht die Geschichte jenes englischen Zerrbildzeichners, der vor dem Spiegel an seinem eigenen Gesichte die Fratzen der menschlischen Leidenschaften studierte?" „Nein, ich kenne die Geschichte nicht, was ward mit ihm?" „Er schnitt sich den Hals ab", sagte der Zeichner, dumpf seine vollendete Skizze fortlegend" (30/31). Diese Doppelsicht des Lebens paßt ganz zu dem Bild, das Hagen von Strobel gibt und das er als Grund seines Sterbens angibt (I, 2; 252), das aber auch Grund dafür ist, daß er eine gute Lanze im Menschheitskampfe war. So ist Ulrich Strobel in Wahrheit das Bindeglied zwischen Hagen und Ostermeyer, wie zwischen der „Chronik der Sperlingsgasse" und dem „Frühling". Er hat Hagens bewußten Blick auf die Not und den Ostermeyers auf die Freude am Dasein, weil er aber beides nicht vereinen konnte, darum mußte er sterben. Er

lebte in der Spannung, die allem Humor zugrundeliegt, wurde aber kein echter Humorist, weil er das Gleichgewicht nicht fand.

So gehören diese drei Menschen zusammen im Wissen um die Not des Daseins, in den Konsequenzen, die sie aus diesem Wissen ziehen, gehen sie aber weit auseinander, so weit, daß Hagen und Ostermeyer erst zu einem gegenseitigen Verständnis kommen durch die Mittelstellung Strobels.

Ideell gebundene Menschen mit den Polen Romantik und Idyll einerseits und solche, die, frei von diesen Bindungen, ihnen betrachtend gegenüberstehen, die sich in dem Grabspruch Ulrich Strobels finden, sehen wir also in den Gestalten des „Frühling" wie in denen der „Sperlingsgasse". Dabei ist zu beachten, daß die Freiheit auf einer Kenntnis der Bindungen beruht. Die freiheitlichen Menschen sind wiederum in zwei Gruppen geschieden, in jene, die wie Strobel und Ostermeyer die Welt der Dämonie nur aus der Betrachtung kennen, — entweder an der Tatsache der Disharmonie, die in ihr deutlich wird, zerbrechen wie Strobel, oder sich bewußt von ihr abwenden wie Ostermeyer — und in jene, die wie Hagen sich aus ihr befreit haben. Man könnte sie als passiv und aktiv freie Menschen bezeichnen. Die Frage, die wir an die kommenden Werke Raabes stellen müssen, ist nun die: bleibt diese Gleichberechtigung erhalten oder wendet sich Raabes Interesse einem der beiden Pole oder nur den freiheitlichen Menschen zu, und wenn ja, dann den aktiv oder passiv freien?

2. Ausführung der gewonnenen Erkenntnis. Darstellung vorwiegend in der Form des Idylls.

Die dem „Frühling" folgenden Werke bis zu „Unseres Herrgotts Kanzlei", der letzten größeren Erzählung vor den „Leuten aus dem Walde", mit denen die Erziehungsromane beginnen, die Raabe nur mit kurzen Unterbrechungen, gleichsam in einem Zuge schrieb („Leute aus dem Walde" 21. 10. 61 bis 1. 11. 62; „Hungerpastor" 6. 11. 62 bis 3. 12. 63; „Drei Federn" 3. 1. 64 bis 7. 4. 65), gehen auf dem im „Frühling" eingeschlagenen Wege weiter. In diesem Abschnitt seines Schaffens, der die Jahre 1857 bis 1861 umfaßt, fallen sowohl historische wie nichthistorische Erzählungen. Ich wende mich zunächst den letzteren zu.

An freiheitlichen Menschen im Sinne Hagens und Strobels ist innerhalb ihrer nur Weitenweber zu nennen, der sowohl in den „Weihnachtsgeistern" wie in den „Kindern von Finkenrode" auftritt und der Züge Strobels wie auch Hagens aufweist. Sein Äußeres entspricht in vielem dem Strobels (vgl. I, 2; 345). In seiner Einwirkung auf die Handlung steht er Hagen nahe. Er führt die Einwilligung des Hauptmanns Fasterling zur Verlobung Alexander Miczes mit Sidonie herbei, er übersieht vom ersten Augenblick an die Unmöglichkeit einer Verbindung Bösenbergs mit Caecilie Willbrandt (zu Bösenberg vgl. Hilde Schneider 54/55). Weniger aus einer klaren Einsicht in die tatsächlich vorliegenden Verhältnisse, als vielmehr durch die Erkenntnis, daß diese beiden Menschen wesenhaft so verschieden sind, daß ein gemeinsames Leben keinem von ihnen gerecht würde. Ebenso ist er der einzige, der in Günther Wallinger nicht den irrsinnigen Geigenspieler sieht, sondern den unglücklichen Menschen. Den Hinweis darauf, daß er die Katastrophe kenne, die Wallinger in Irrsinn verfallen ließ (241), halte ich für einen verunglückten Versuch einer Erklärung dieses Verständnisses, das auch ohne diese Kenntnis denkbar ist und durchaus in die Gestalt Weitenwebers hineinpaßt.

Die Beziehungen Weitenwebers zu den übrigen Gestalten sind ähnlich wie die Hagens zu denen des „Frühling". Und doch, welch Unterschied zwischen beiden! Zunächst ist Hagen sehr viel enger mit dem Geschick der ‚Frühlings'-Gestalten verbunden als Weitenweber mit denen der Finkenroder. Hagen ist zu seiner beherrschenden Stellung gekommen, nachdem er sich von den Leidenschaften befreit hatte; bei Weitenweber ist dieses wie bei Strobel von vornherein der Fall. Der Fortschritt gegenüber Strobel liegt darin, daß Weitenweber aktiv in das Geschehen eingreift, während Strobel nur Betrachter oder allenfalls Begleiter ist, wie beim Auszug des Schusters Burger (I, 1; 168). Weitenweber wird daher sehr viel plastischer als Strobel. Seine Gestalt hat ihren Grund in sich selbst. Sie erwächst nicht erst aus ihrem Handeln wie die Hagens, aber sie ist auch nicht Verwirklichung eines Urbildes, sondern sie entwickelt sich aus sich selbst, d. h. sie ist nicht Repräsentant irgendwelcher Mächte, auch nicht die sammelnde Linse, die alle Strahlen des Geschehens auffängt und zu einem Bilde zu vereinigen sucht, sondern sie entfaltet sich aus sich selbst um ihrer selbst willen. Wir müssen nun untersuchen, wie dieses Selbst beschaffen ist und worin sich dieses sein Selbstsein erweist. Da ist zunächst die Personalbeschreibung Weitenwebers, die Hinkelmann in den „Weihnachtsgeistern" gibt (345). Was da über ihn ausgesagt wird, sind Eigenheiten, die seine Persönlichkeit deutlich werden lassen, auch wenn es keine Charaktereigenschaften im engeren Sinne sind. Es sind keine allgemeinen ideell bestimmten Charakterzüge (vgl. das 1. Kapitel des „Frühling"), aber auch nicht nur Angaben über die formale Struktur seines Charakters wie bei Hagen (I, 2; 20), sondern es sind Eigenheiten, durch die deutlich wird, daß Weitenweber nicht zu erfassen ist mit der Reihe der im allgemeinen gebräuchlichen Charakterkategorien. Man könnte hiergegen einwenden, daß es sich um nichts weiter handelt als um die Charakteristik eines ein wenig sonderbaren Journalisten, der gleichsam als komischer Typ wirken soll. Diese Annahme aber scheint mir den tieferen Gehalt nicht zu erfassen, denn in den „Weihnachtsgeistern" wie in den „Kindern von Finkenrode" ist er derjenige, der die Dinge, die da geschehen, in ihrer wahren Bedeutung erkennt. In den „Weihnachts-

geistern" wird es deutlich durch die Selbstverständlichkeit, mit der er mit den Geistern umgeht, die in der Kellerwohnung und in der Dachstube wohnen, die durch die glänzenden Ballsäle schweben und zu Häupten der Kranken in den Hospitälern sitzen, die im Königspalast, in den Kirchen, in den Gefängnissen zu finden sind, die den Sarg, den Taufzug und den Brautwagen begleiten (350/51), d. h. mit jenen Geistern, die das Leben mit all seinen Erscheinungsweisen kennen. In den „Kindern von Finkenrode" wird es deutlich, wie vorhin schon ausgeführt wurde, in seinem Verständnis für Günther Wallinger, das darin gründet, daß er in ihm ein armes Menschenkind sieht, das „so hoch in die Höhe geschleudert wird, daß es nie wieder den Boden der anstädigen Realität erreicht und selbst mittaumeln muß in den Klängen der Sphärenmusik" (241/42).

Genau wie bei Hagen liegt bei Weitenweber die Bedeutung in der Freiheit von allen ideellen Bindungen, die ein Betrachten und Verstehen dieser Bindungen zuläßt. Während aber Hagen an die Möglichkeit einer Beherrschung der gefährlichen Leidenschaften glaubt — der Weg dazu ist ihm die Aufgabe aller persönlichen Ansprüche an das Leben, aber nicht auf dem Wege der Askese, sondern auf dem der nichts für sich verlangenden Aufsichnahme des Lebens mit all seinen Freuden und Leiden — sieht Weitenweber vielmehr eine Unmöglichkeit für den echten Menschen, sich von ihnen zu befreien. Darum ist es auch „nur ein Unglück, nicht Schuld" (241), wenn ein solcher Mensch ihnen verfällt. Dagegen einem weniger echten gegenüber, einem solchen, der von ihnen nicht in seinem Lebensnerv getroffen wird, sondern für den sie — wenn auch im Augenblick als echt empfunden — nur eine vorübergehende Erscheinung sind wie für Bösenberg (und daß er diesen richtig verstanden hat, beweist Bösenberg in den „Alten Nestern", in denen er als zum Spießbürger gewordener Finkenroder Stadtrat auftritt), steht er mit leichter Ironie gegenüber. „Da hast du deinen Handschuh —", sagte Weitenweber, grinsend in die Tasche greifend. „Mach eine Elegie darauf, ich hab ihn dir gut aufbewahrt" (240). So wird die Bedeutung der ideellen Gebundenheiten im Vergleich zum „Frühling" sehr viel ernster und unabwendbarer gesehen,

gleichzeitig aber auch erkannt, daß der Mensch des Durchschnittes garnicht die Fähigkeit hat, von ihnen erfaßt zu werden, oder besser umgekehrt: ein Erfaßtwerden, wie es nur einem echten Menschen möglich ist, führt zum Gegensatz zu der Welt der andern, ein solcher Mensch wird „anders als die andern" (141). Hierin liegt die Bedeutung Günther Wallingers. Ehe Raabe dessen Geschichte erzählt, versichert er, daß sie ein rätselhaftes Märchen sei ohne Schluß und Lösung (138), aber dann heißt es „Und . . . nicht ganz ein Märchen ist die Geschichte Günther Wallingers! — — —" Dieser kleine Satz verrät es, daß sie sehr viel mehr ist, daß sie die Wahrheit über den Menschen ist, der auszog, „das Ideal zu suchen". An ihr wird ein Doppeltes deutlich. Erstens, daß die Echtheit eines Menschen, d. h. das Wesen des Menschseins, darin besteht, daß ein Mensch sich völlig an sein Ideal (ich sage mit Absicht an s e i n Ideal, denn nicht die Inhaltlichkeit des Ideals ist hier das Entscheidende, sondern die Intensität der Hingabe) hingibt, auch wenn er dabei äußerlich und bürgerlich untergeht. Der Akt der Hingabe ist das Entscheidende, in ihr spricht sich der Wille zur Wahrheit aus, denn das Ideal, das Günther Wallinger sucht, ist das für ihn letztlich Gültige und damit Wahre. Aber weiter wird durch die Gestalt Günther Wallingers die furchtbare Wahrheit des menschlichen Lebens deutlich, daß nämlich diese Sehnsucht ohne Antwort bleibt, und daß es nur umso unbegrenzter und leerer wird, je unerbittlicher gesucht wird. („Wer wenn ich schrie, hörte mich aus der Engel Ordnungen?" Rainer Maria Rilke, 1. Elegie.) Das bedeutet, daß gerade der echte Mensch zum Scheitern verurteilt ist. Und zweitens wird aus der Gestalt Günther Wallingers deutlich, daß ein solcher Mensch nicht verstanden und gelitten wird im Raum der bürgerlichen Menschen, d. h. jener Menschen, die nicht die Sehnsucht nach Wahrheit kennen, sondern in der Enge ihrer eigenen ideellen Gebundenheit leben und sie für Wahrheit nehmen. Mit diesem Thema, dem Gegensatz des echten Menschen, der hier als Idealist erscheint, zu der Welt der andern, ist das Thema Raabes angeschlagen, das sich durch sein gesamtes Werk zieht, und das, von dieser Frage ausgehend, immer entschiedener zu der im Vorwort angedeuteten hinführt: Was bedeutet es, ein Mensch zu sein? Von den „Kindern

von Finkenrode“ aus wird es deutlich, daß diese Frage nicht aus spekulativer Neugier gestellt wird, sondern daß sie erwächst aus den Erfahrungen des konkreten Lebens. Sie hat ihren Ursprung in dem geschauten Leben eines echten Menschen, in der erfahrenen Tatsache, daß ein solcher Mensch an sich selbst und an den anderen zerbricht.

Der Gegenpol zu Günther Wallinger ist Max Bösenberg. Er gehört in die Menge der anderen, d. h. zu denen, die „in den Tälern“ bleiben, denen die Kraft zum Aufstieg fehlt. Und doch unterscheidet er sich hier noch entscheidend von den Finkenroder Honoratioren, indem er nämlich deren Scheinleben als ein solches erkennt (68) und sich selbst ihnen gegenüber distanziert, aber andererseits die Unechtheit seines eigenen Lebens Caecilie Willbrandt gegenüber deutlich empfindet (157/58). Eine treffliche Verdeutlichung dieses Empfindens gibt die Szene der spielenden Kinder am Hurlebach (106). Käthchen Manegold wünscht sich, die Sonne zu sein, Max Bösenberg möchte ein Vogel sein, „weil der nicht bloß am Boden zu kriechen braucht wie wir Menschen und die anderen Tiere, sondern in der Luft umherfliegen kann, von einem Baum zum andern, über die Dächer weg und über die Berge weg, wohin er will“ (107). Sein ganzes Leben lang kriecht Max Bösenberg auf der Erde „in den Tälern“ und sieht andere über sich, mit trauriger Beschränkung, die in leichterer freierer Luft leben, noch bewahrt vor der zerstörenden Leere der größeren Höhe: Caecilie Willbrandt und Arnold Rohwold.

Hierbei ist nun zu beachten, daß Max Bösenberg der Schreiber der Geschehnisse ist. Hilde Schneider sieht den Beginn der reflektierenden Erzählergestalten bei Raabe erst im Herrn von Schmidt aus dem „Meister Autor“ und in Max Bösenberg nur den abseits Stehenden, Beobachtenden, Kommentierenden, Vermittelnden (55). Mir scheint aber doch eine Empfindung für die eigene Mittelstellung bei Max Bösenberg schon deutlich ausgeprägt zu sein, wenn allerdings auch nicht auf dem reflektierenden Wege des Herrn von Schmidt. Aber was Hilde Schneider von diesem sagt „er empfindet diese Stellung als einen Mangel, und zwar auf der einen Seite als ein Anrecht auf Leben und Erleben, das ihm vom Schicksal verweigert wurde, auf der anderen Seite als ein Versagen seiner

selbst, einen Bruch zwischen Erkenntnis und Vermögen" (56), gilt ebenfalls schon für Max Bösenberg. Und das unterscheidet ihn von Johannes Wacholder, dem Schreiber der „Chronik der Sperlingsgasse". Diesem ist die Liebe, obgleich ihre Erfüllung ihm selbst versagt ist, zwar Lebensmacht (Spiero 65), er selbst aber findet in der Erziehung Elisens und ihrem Glück Ersatz für das ihm nicht gewährte eigene Glück und steht daher gleichsam mit den Glücklichen auf einer Stufe. Max Bösenberg dagegen empfindet sich als den Ausgeschlossenen. Und da er diese Stellung des Zwischenzustandes auf die Dauer nicht ertragen kann, flüchtet er in die Welt der Spießer und schließt sich von der der Freiheit und Erkenntnis ab. Dieser Vorgang wird allerdings erst in den „Alten Nestern" deutlich, und ich werde bei der Besprechung des Schreibers dieser Lebensgeschichte auf die Bedeutung Bösenbergs einzugehen haben. Für den Standpunkt des Schreibers der „Kinder von Finkenrode" ist es wichtig, daß er im Zwischenzustand bleibt, d. h. seine Zwischenstellung erkennt, aber weder einen Zugang zu einem in sich ruhenden Leben findet wie Caecilie und Arnold, oder auch Gundermanns und die Förstersleute im Himmelreich, noch zu einem solchen in verstehender Freiheit wie Weitenweber.

Auf das Verhältnis von Bösenberg-Weitenweber muß jetzt eingegangen werden, und zwar in doppelter Weise. 1. auf ihr gegenseitiges Verhältnis, d. h. auf die Art ihres gegenseitigen Verständnisses und 2. auf die Bedeutung dieses Verhältnisses und seines Verständnisses in der Gesamtheit der Raabeschen Menschen. Ihr gegenseitiges Verständnis wird nur von Seiten Bösenbergs deutlich ausgesprochen, und zwar geschieht das in immerwährender Polarität. Bösenberg nennt Weitenweber des öfteren seinen Freund (24, 185, 211). Zu gleicher Zeit aber fürchtet er sich vor ihm (211). Der A n l a ß seiner Furcht ist in der gegebenen Situation ganz einfach die Möglichkeit einer Aufdeckung von Bösenbergs Haltung Caecilie gegenüber; ihr wahrer G r u n d liegt aber in der Gewohnheit Weitenwebers, alle Dinge in ihrer Realität zu durchschauen und in ihrer Fragwürdigkeit aufzudecken. Solche Gewohnheit aber wird immer von d e n Menschen als unangenehm empfunden, die zufrieden sind, wenn das Leben ihnen ein freundliches Gesicht zeigt.

Wie es dahinter aussieht, kümmert sie wenig. Und Bösenberg ist in Finkenrode in einer solchen Lebenshaltung. Mit großer Mühe sucht er alle Lebensmöglichkeiten zu erfassen, die sich ihm zu einem stillen, freundlichen Leben bieten, ohne zu fragen, ob ein solches Leben für ihn ein echtes sein kann, d. h. ob es in Wahrheit, nicht nur auf dem Gesicht, ruhig und freundlich ist. Daß die Selbsttäuschung, der er sich damit hingibt, ihm nicht völlig unbekannt ist, daß er sich ihr aber auch willentlich hingibt, macht folgende Selbstbetrachtung — gerade in dem Augenblick, in dem Weitenwebers Erscheinen ihn in Schrecken gesetzt hat — deutlich. „Ich besitze die glückliche Gabe, erforderlichen Falles so naiv aussehen zu können, wie ein neu geborenes Kind; das hat mich schon über manche Fährlichkeiten hinweggehoben und hob mich auch über diese (Caecilie und ihrer Mutter Antwort stehen zu müssen, warum er Weitenweber fürchtet) hinweg. Ich hob nur die Schultern ein wenig und seufzte. — Durch Seufzen verdirbt man im Leben weit weniger als durch Lächeln: eine wohl zu berücksichtigende Anmerkung“ (211).

Vor seiner Abreise nach Finkenrode kommt Bösenberg auf den Gedanken, Weitenweber mit dorthin zu nehmen. Und zwar in Verbindung mit dem wohltuenden Gedanken, daß er selbst ein reicher Mann geworden war (66). Es schwingt in diesem Gedanken ein leiser Ton der Beruhigung über Weitenwebers Begleitung mit, eine Art Sicherung all dem Unbekannten gegenüber, das ihm entgegenkommen wird. Noch einmal, in Finkenrode selbst, sehnt sich Bösenberg nach Weitenweber, als er allein in seinem verödeteen Haus sitzt, vor sich die letzten Andenken seines Oheims an die kleine Frieda. Also wieder in einer Stimmung der Ratlosigkeit und Einsamkeit. Als aber dann Weitenweber plötzlich da ist, und Bösenberg mit ihm Finkenrode entgegenwandert, Finkenrode, das ihm jetzt als die Heimat Caecilies und damit als Ort der Stille und des Friedens erscheint, als sie an dem Häuschen, „in welchem die Lampe jetzt wirklich mild und friedlich schimmerte, vobei kamen, wünschte er ihn still innerlich dorthin, woher er gekommen war“ (184). Je weiter sich Bösenberg in den Traum seines Glückes hineinträumt, desto größer wird seine Abneigung, ja sogar sein Widerwillen gegen seinen

Freund Weitenweber. Formal findet das seinen Ausdruck darin, daß er in ausgesprochen abwertenden Ausdrücken von ihm spricht (185, 210, 240). In der Beurteilung Bösenbergs verliert Weitenweber im Lauf der Geschehnisse an Bedeutung, dagegen wird sein objektiver Wert in steigendem Maße aufgezeigt, und damit komme ich zum zweiten der vorhin aufgestellten Punkte. Bösenberg und Weitenweber stehen beide abseits vom Leben, Weitenweber in bewußter Betrachterstellung, mit einer gewissen Überlegenheit all denen gegenüber, die meinen, in ihrem kleinen beschränkten Kreise etwas Gültiges fassen zu können, Bösenberg dagegen mit neidvoller Resignation. Seine Betrachterstellung gründet sich nicht wie die Weitenwebers auf Überlegenheit durch Freiheit, sondern auf Unfähigkeit, sich dem einfachen Leben einzugliedern. Die Frage, ob diese Unfähigkeit ein Versagen ist, dem er selbst hätte abhelfen können, oder ob sie durch die Struktur seines Seins bedingt, also gleichsam schicksalhaft ist, kann an dieser Stelle noch nicht behandelt werden. Dies wird erst möglich sein nach einem Gesamtüberblick über die Raabeschen Menschen. Hier ist nur als Tatsache festzuhalten, daß Bösenberg mit neidvollen Blicken auf das in sich geschlossene und durch sich befriedigte Leben der Finkenroder blickt und für Weitenwebers Standpunkt, wenn auch Verständnis, so doch keine Zustimmung aufbringt.

Weitenweber ist es, von dem in den „Alten Nestern" gesagt wird, daß er „längst vor der Entdeckung des Dr. Schopenhauer durch das deutsche Publikum den Schopenhauerianismus gründlich weggehabt" habe (II, 6; 180); durch seine Persönlichkeit fällt also Licht auf das Verhältnis Raabes zu Schopenhauer. Über diese Frage ist schon viel und eingehend gehandelt (nähere Literaturangaben bei Perquin S. 115 ff), sodaß ich mich mit einer kurzen Angabe der gewonnenen Resultate begnügen kann, die durch die Sicht Weitenwebers, wie sie sich mir bietet, nur unterstützt werden. Nach diesen Resultaten ist es als Tatsache anzunehmen, daß Raabe nicht in Abhängigkeit von Schopenhauer stand (Perquin 120/21), wenn auch Perquin selbst betont, daß sich große Schwierigkeiten erheben, wenn wir die Frage beantworten wollen, inwieweit Raabe von Schopenhauer beeinflußt ist (122). Aus dem an-

geführten Material wie aus Perquins eigenen Folgerungen geht klar hervor, daß weder von einer direkten Beeinflussung, noch von einer Anhängerschaft die Rede sein kann. Grundsätzlich begründet Perquin sein Resultat am Schluß der Deutung von „Abu Telfan", wenn er hervorhebt, daß Raabe ein Glück im Jenseits und eine w a h r e Entwicklungsmöglichkeit nicht ausschlösse, während dieser Ausschluß die Grundlage des Pessimismus sei. Diese grundlegende Feststellung eines Gegensatzes zu Schopenhauer wird auch dadurch nicht unterhöhlt, daß Perquin die Betonung der Gelassenheit auf eine Anregung Schopenhauers zurückführt. Zu demselben Resultat kommt auch Ahrbeck, den ich hier anführen möchte, da Perquin ihn in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, obwohl der Sachverhalt bei ihm besonders deutlich wird. Ahrbeck referiert die Ansicht Simmels, daß ein Einfluß Schopenhauers auf Raabe erst während der Arbeit am „Schüdderump" einsetzte und fährt dann fort: „Im selben Augenblick begann auch der Kampf gegen Schopenhauer" (63). Daraus wird deutlich, daß Raabe und Schopenhauer, wenn sie auch manche Einzelzüge gemeinsam habenen, grundsätzlich nicht miteinander übereinstimmen. Als Beleg dafür kann nach Ahrbeck der Ausgang des „Schüdderump" angeführt werden, der besagen will: „Die Kanaille ist nur äußerlich Herr der Welt, die wahren Sieger sind die Adelsmenschen, der Ritter von Glaubigern und Tonie Häußler" (63). Hiermit ist derselbe Sachverhalt gemeint, den Perquin an „Abu Telfan" aufzeigt, wenn er darauf hinweist, daß für Leonhard noch ein erreichbares Ziel existiere (146), obgleich bei ihm an dieser Stelle nicht deutlich wird, worin dieses Ideal besteht, und er außerdem selbst auf eine Diskrepanz zwischen Hagebucher und Raabe hinweist. Andererseits steht es für Perquin fest, daß „Abu Telfan" nicht eine „poetische Verkündigung des Pessimismus" (146/47) ist, wobei unter Pessimismus die „Weltanschauung einer absoluten Daseinsverneinung" (117) verstanden wird. Dieses Resultat nun scheint mir in der Stellung Weitenwebers im Raabeschen Gesamtschaffen bereits eingedeutet zu sein. Der vorhin erwähnte Ausspruch Bösenbergs über ihn macht deutlich, daß er von Raabe als Vertreter des Schopenhauerianismus verstanden sein will. Nun hatte es sich aber gezeigt, daß Weitenweber, obwohl

seine freiheitliche Haltung als solche gewertet wird, ja er sogar der einzige ist, der die Dinge wirklich sieht wie sie sind, weniger im Mittelpunkt des Interesse steht als die Finkenroder. (Dies geht schon aus dem Titel des Werkes hervor.) Das bedeutet, seine Lebenshaltung ist nicht die das Leben entscheidend bestimmende, sondern das tatsächliche Leben spielt sich vor den Augen eines solchen Menschen ab. Hieraus läßt sich der Schluß ziehen, daß der Lebens b e t r a c h t e r wohl als Pessimist im Schopenhauerischen Sinn angesprochen werden darf (und dies bereits bei dem Weitenweber der „Kinder von Finkenrode", denn die „Alte-Nester"-Stelle darf getrost als Interpretation zu diesem Weitenweber und nicht zu seiner späteren Entwicklung aufgefaßt werden), daß aber daneben das Leben als solches sich so kräftig erweist, daß es die Stimme der Verneinung, wenn auch nicht übertönt, so doch nicht zur Herrschaft kommen läßt. Das bedeutet, daß das Leben erst dann fragwürdig wird, wenn es reflektierend betrachtet wird, während ein unmittelbar gelebtes Leben von sich aus zu einer Sinnerfüllung findet.

In den „Kindern von Finkenrode" finden wir also eine Hinwendung zum Leben der ideell gebundenen Menschen, wobei zu beachten ist, daß im Gegensatz zum „Frühling" hier die idyllische Seite stark im Vordergrund steht.

Max Bösenberg, Günther Wallinger und Theobul Weitenweber sind die Menschen, die „den Anderen" gegenüberstehen. Max Bösenberg als der, der traurig sehnsüchtig ihre Geborgenheit und Gegründetheit sieht, der sich ausgestoßen fühlt, Günther Wallinger als der, der nicht in ererbten und übernommenen Gebundenheiten leben kann, sondern der s e i n Ideal und damit für sich d i e Wahrheit sucht und dadurch, wenn auch in scheinbarem Untergang, zu einem echten Menschen wird, und Theobul Weitenweber als der, der frei von allen Bindungen zum überlegen lächelnden Betrachter der kleinen Menschen wird, der sich aber neigt vor den unglücklichen echten Menschen.

Ruhe, Geborgenheit und Glück sind nur möglich im engen Rahmen der Unfreiheit, das ist die Erkenntnis, die das Trauer- und Lustspiel der „Kinder von Finkenrode" bringt (243). Wo sich ein Mensch dieser Unfreiheit bewußt wird, oder sie in

leidenschaftlichem Drang durchbrechen will, muß er allein gegen die anderen stehen, in lächelnd leise ironischer Betrachtung oder in vollem gegenseitigen Unverständnis. Wo aber ein Mensch außerhalb dieser Bindungen steht, ohne die Erkenntnis zu bewußter Abstandnahme zu haben und ohne von einem leidenschaftlichen Drang nach dem, was da absolut gilt, besessen zu sein, kann er sich nur in die Unfreiheit hineinsehnen. So sind die beiden im „Frühling" aufgezeigten Lebensmöglichkeiten auch in den „Kindern von Finkenrode" aufweisbar, mit dem Unterschied, daß sie sich jetzt gegenseitig ausschließen, während im „Frühling" die eine aus der Überwindung der anderen erwuchs. Mit dem Gegenüber kündigt sich ein Konflikt an, denn aus ihm muß einmal die Frage: Wo liegt die Wahrheit des Menschseins? aufbrechen.

Von der Besprechung der „Kinder von Finkenrode" aus sind jetzt einige Worte über die kleine Skizze „Weihnachtsgeister" zu sagen. In ihr findet sich dieselbe Schichtung der Menschengestalten wie in den „Kindern von Finkenrode". Wenn Hinkelmann und Bösenberg auch nicht identisch sind — beide treten zugleich in den „Kindern von Finkenrode" auf —, so stehen sie doch auf einer Ebene, und dieselben Unterschiede, die sich zwischen Weitenweber und Bösenberg ergaben, gelten auch für Weitenweber und Hinkelmann. Auf die Gestalt Weitenwebers, wie sie sich in den ‚Weihnachtsgeistern' zeigt, bin ich schon bei der Besprechung der „Kinder von Finkerode" eingegangen, so daß hier nur einige Worte über das Verhältnis Weitenweber-Hinkelmann zu sagen sind. Hier wird die Polarität (auf die schon bei dem Verhältnis Weitenweber-Bösenberg hinzuweisen war) sehr viel deutlicher. Innerhalb der kleinen Skizze, auf einem Umfang von 16 Druckseiten, spricht Hinkelmann 23mal von Weitenweber als von seinem Freunde. Diese Bezeichnung ist nicht ironisch zu verstehen. Hinkelmann spürt wie Bösenberg, daß dieser Mann über Erkenntnisse verfügt, die ihm völlig fremd sind. Ihretwegen zieht es ihn immer wieder zu Weitenweber hin, ihretwegen muß er immer wieder Achtung vor diesem seltsamen Menschen empfinden. Auf der anderen Seite wird er durch dessen sich immer wieder zeigende Sonderlichkeiten in Distanz von ihm gehalten, ja sogar abgestoßen. Die wiederholte

Bezeichnung „mein Freund", verbunden mit diesen Absonderlichkeiten, die das Nicht-Allgemeine der Existenz Weitenwebers immer wieder ins Bewußtsein bringen, macht die Doppelstellung Hinkelmanns ihm gegenüber deutlich. Wie Bösenberg merkt er, daß Weitenweber aus den Tälern herausgekommen ist, er selbst aber in ihnen gefangen bleibt, wenn er sich auch noch so sehr danach sehnt, ihm zu folgen, obgleich er sich vor dem leeren Blick, der sich dabei auftut, genau so fürchtet wie Bösenberg. So ist das Verhältnis Hinkelmanns zu Weitenweber von einer immerwährenden Zu- und Abneigung bestimmt, die zu verstehen ist als die Zu- und Abneigung, die der gewöhnliche Mensch der Welt der Weite gegenüber immer wieder empfindet.

Wenn Hinkelmann die Kritik Weitenwebers an den empfindsamen Gedichten der Geheimrätin Weißvogel fürchtet, so ist diese Furcht durch dieselbe Eigenschaft Weitenwebers begründet, die Bösenberg ihn in Finkerode von dem Hause der Mutter Willbrandt wegwünschen läßt, von der Eigenschaft, alle Dinge bei ihrem Namen zu nennen und nichts aus irgendwelchen Rücksichtnahmen zu verschweigen, auch wenn er dabei die Pflicht der Höflichkeit verletzt. Auch der Traum Hinkelmanns verdeutlicht die wesenhafte Verschiedenheit Hinkelmanns und Weitenwebers. Hinkelmann ist der Besitzer der Puppe, aber Weitenweber erst kann sie zum Leben erwecken. Das bedeutet, auch wenn Hinkelmann die Möglichkeit hat, einzudringen in das Reich der Weite, fehlt ihm das Vermögen, diesen Schritt wirklich zu tun.

So bilden die „Weihnachtsgeister" gleichsam das Gerüst für die Menschen der „Kinder von Finkenrode". Die Struktur des freien Menschen, der vor der Leere steht, und die des in den Lebensformen der Allgemeinheit Gefangenen, der sich fürchtend nach der Weite sehnt, aber ihre Leere ahnt, sind hier vorgezeichnet und dann in den „Kindern von Finkenrode" ausgeführt.

Von den nichthistorischen Werken dieser Schaffenszeit bleiben noch die Skizzen „Einer aus der Menge", „Wer kann es wenden?", „Die alte Universität" und „Auf dunklem Grunde".Die beiden zuletzt angeführten sind verbunden dadurch, daß der Schuld der älteren Generation die Liebe der

jüngeren gegenübersteht (Perquin 26; 32/35), ein Phänomen, das auch im „Letzten Recht" aufweisbar ist. Da Perquin auf die Einzelheiten der Beziehung dieser Werke näher eingeht, genügt es hier, diesen Hinweis zu geben, aber „Etwas über die Schuldfrage" (Perquin 37) muß hier auch gesagt werden, da sie eng mit der Freiheit des Menschen zusammenhängt. Aus der Tatsache, daß Gott als Richter auftritt und die persönliche Rache verurteilt wird, folgert Perquin, daß es für Raabe hier eine persönliche Schuld gebe. Diese Folgerung scheint mir nicht ganz berechtigt zu sein. Raabe kennt schuldvolles Tun, aber zugleich die Wehrlosigkeit des Menschen den Mächten gegenüber, die ihn in Schuld verstricken. So ist Siegfried Hartriegel durch die Leidenschaft seiner Liebe zum Mörder geworden (der Totschlag im Duell wird als Mord gewertet, vgl. Perquin 33 Anm. 1), durch dieselbe Leidenschaft, unter der auch Ernst Cellarius stand. „. . . zu kurz war der Kampf, um den Sinnverwirrten Zeit zur Besinnung zu lassen" (377). Die greifbare Schuld des Menschen entsteht erst dadurch, daß aus einer Möglichkeit Wirklichkeit wird. Würde das Duell zwischen Siegfried Hartriegel und Ernst Cellarius anders verlaufen und Ernst Cellarius der Überlebende geblieben sein, so wäre er im gleichen Sinne schuldig geworden, wie es nun Siegfried Hartriegel geworden ist. Man beachte, daß man ihm nur „mit Mühe die in wildem Grimme fest gepackte Waffe aus der Hand winden konnte" (377). Man kann also sagen, daß potentiell — und damit im Entscheidenden — beide gleichermaßen schuldig sind, und daß es von äußeren Umständen abhängig ist, ob die Schuld aufweisbar und sichtbar wird. Der Mensch gelangt in den Zustand potentieller Schuld dadurch, daß fremde Gewalten Macht über ihn bekommen. Diesen Gewalten aber sich zur entziehen, ist ihm unmöglich, ja mehr noch, die zur Schuld treibenden Gewalten sind die bestimmenden Kräfte eines Menschenlebens. Das haben uns die Menschen aller bisher besprochenen Werke gezeigt. Potentielle und damit wesenhafte Schuld ist also ein entscheidendes Merkmal des menschlichen Seins. Raabe kann aber diesen Zustand nicht als Schuld bezeichnen, da eine solche immer nur einem Fordernden gegenüber aufweisbar wird. Er nennt daher den Zustand des Menschen, aus dem heraus er zur Verwirklichung der Schuld

kommt, Unglück und spricht erst dann von Schuld, wenn diese konkret aufweisbar wird. Der Zustand der potentiellen Schuld ist bedingt durch die Gebundenheit des Menschen. So wird andererseits eine aufweisbare Schuld Hinweis auf diese Gebundenheit. Dies ist der Grund dafür, daß es Raabe nicht wagt, über einen anderen Menschen zu richten, daß er auch über greifbare Schuld ein Gericht durch Menschen ablehnt („Die alte Universität", „Auf dunklem Grund", „Das letzte Recht"), ja sogar die eigentliche Tat der Schuld in die Vergangenheit verlegt und nicht den Täter, sondern den unter seiner Schuld leidenden Menschen zeigt.

In „Auf dunklem Grund" liegt eine Verschärfung der erkannten Tatsachen gegenüber der „Alten Universität" vor. Zunächst darin, daß der Anlaß zum Duell die Untreue Eugen Illigers ist und nicht die auf dasselbe Mädchen gerichtete Liebe wie bei Siegfried Hartriegel und Ernst Cellarius. Ludwig Eisen erzwingt das Duell als Ankläger und Richter, und gerade er muß das Opfer werden. Deutlicher konnte Raabe das Zurück! vor einem Urteilsspruch über einen faktisch Schuldigen nicht aussprechen. Eine Verschärfung liegt weiter insofern vor, als Eugen Illiger nicht Vergebung erfährt wie Siegfried Hartriegel, sondern an der Rache Meta Eisens zugrundegeht und außerdem den Zusammenbruch seiner bürgerlichen Existenz erleben muß. Eine dritte Steigerung liegt in der Gestalt Meta Eisens, die einmal nicht wie Adam Cellarius unbeteiligte Dritte an dem Duell, sondern von Eugen Illiger betrogen ist und zum anderen nicht wie jener durch die Not des Mörders zur völligen Vergebung findet, sondern erst nach dem Tode Eugens in Gedanken an sein verlassenes Kind diesem ihre Liebe und Fürsorge zuwenden kann.

Noch einmal muß kurz auf Perquins Stellung zur Schuldfrage eingegangen werden. Weil es von Emil Wolke heißt: „Kein Fünkchen freien Willens mehr zwischen ihm und dem Richter — dem großen Richter" (I, 4; 9. Perquin 37), folgert Perquin Willensfreiheit und Möglichkeit einer Schuld. Auch diese Folgerung scheint mir nicht ganz berechtigt zu sein. Wie wir vorhin sahen, ist das Sein des Menschen, wie es sich in den Raabeschen Gestalten darstellt, wesenhaft schuldig. Raabe bezeichnet es als dem Unglück ausgesetzt, wenn auch die Aus-

führung der schuldhaften Tat mehr oder weniger von äußeren Umständen, d. h. der Gelegenheit zur Ausübung abhängig ist.

Wenn „Auf dunklem Grunde" und „Die alte Universität" ein Motiv der „Chronik" wieder aufnehmen, so weist „Einer aus der Menge" sowohl auf den Gedanken der unerbittlichen Schicksalsmacht, den wir aus nahezu allen Werken kennen, hin, wie auch auf den der über allem stehenden Harmonie, die besonders in der „Chronik" deutlich wird. Dabei sei noch einmal darauf hingewiesen, daß im Grunde beides dasselbe Objekt meint, nur einmal gleichsam von innen, d. h. vom beteiligten Menschen, das andere Mal von außen, d. h. vom betrachtenden Dichter aus gesehen. Das Schicksal Walter R.'s und Annas steht unter dem Willen dieser Macht, beide werden von ihr zerbrochen, aber dafür bleibt bestehen, daß die gebrochenen Schicksale eingefügt sind in e i n e n großen Zusammenhang, dessen Glieder sie sind; und in dieser Tatsache liegt ihr Trost. „Die große Macht, welche die Schicksale der Menschen bestimmt, läßt sich nicht erbitten. . . Tröste dich, Anna, es kommt in der Welt nichts um, auch nicht eine Träne, auch nicht ein Blutstropfen" (408).

„W e r k a n n e s w e n d e n" führt die Gestalt Günther Wallingers aus den „Kindern von Finkenrode" weiter. Emil Wolke geht wie Günther Wallinger zugrunde, weil er die Wirklichkeit seines Ideals nicht findet. Über den Inhalt des Ideals wird bei beiden in gleicher Weise wenig genug ausgesagt. Die Vermutung liegt nahe, daß die Form eines großen Künstlerlebens als Dienst, so wie es von Alida im „Frühling" gesagt wird, dem am nächsten kommt. Bei Günther Wallinger liegt der Hinderungsgrund allem Anschein nach außerhalb seiner selbst. Der Schlag, der niederfiel, von dem Weitenweber spricht (42), darf wohl als Eingriff von außen aufgefaßt werden. Bei Emil Wolke dagegen erfüllt das eigene Ich nicht die ersehnten Bedingungen. Nicht nur in der Kunst, sondern auch in dem Miteinander mit anderen Menschen. „Und es kam über ihn, daß er die Kunst geliebt und den goldenen Kranz der Ehre verloren habe; daß er sein Kind liebe und — o, es kam über ihn in dieser bösen Stunde, wo Herz und Hirn betäubt waren, daß er ein jämmerlicher Schwächling, ein blutloser, herzloser Feigling sei" (499). Wir haben hier dieselbe Ver-

schärfung der Gebundenheiten des Menschen, die wir schon wiederholt feststellen mußten. Alida gelingt die Befreiung aus der Gewalt der Leidenschaften, im Künstlertum findet sie ein sinnvolles Leben, Günther Wallinger wird durch die Suche nach dem Ideal zum Künstlertum getrieben, findet aber nicht die Möglichkeit zur Verwirklichung und wird durch die Außenwelt zum greifbaren Zusammenbruch getrieben. Emil Wolke geht an der eigenen Gebundenheit zugrunde. Lag also zunächst die Gebundenheit im Charakter, dann in der Seele, so liegt sie jetzt in der Gesamtheit des Menschen und ist durch nichts mehr zu sprengen. Schon der zusammenfassende Titel der Bruchstücke „Wer kann es wenden?" weist auf die Betonung der Unfreiheit des Menschen hin. Alles vollzieht sich hier nach einem dunklen, unbekannten Gesetz, der Mensch ist nichts als eine „bösem, bösem Zauber" (525) ausgelieferte Marionette, gegen den aller guter Wille und alle Liebe machtlos sind.

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse noch einmal kurz zusammen: im Rahmen der historischen wie der nichthistorischen Werke ist eine zunehmende Verschärfung der Bestimmung des menschlichen Lebens durch ideelle Mächte festzustellen. Lag die Bindung in den Anfangswerken allein im Charakter der Menschen, so besteht sie in den späteren Werken ebenso sehr in äußeren Umständen und überpersönlichen Mächten wie Stand, Volk, Religion. Der Tatbestand der Abhängigkeit und Gebundenheit des Menschen ist der Grundgedanke jedes einzelnen Werkes und sei es der kleinsten Skizze. Eine ermüdende Einförmigkeit wird aber durch die szenisch lebendige Ausmalung der jeweiligen Fabel und ihrer Oertlichkeit ausgeschaltet. Besondere Vorliebe zeigt sich für die Darstellung historischer Zeiten, die durch Anlehnung an älteren Sprachgebrauch (Sieper 34/35) und Zitierung von Aktenmaterial („Unseres Herrgotts Kanzlei") lebendig werden. Die Fabel bewegt sich zwischen den Polen der Romantik und des Idylls, die beide, besonders in den größeren Werken, in gleicher Weise betont werden.

Innerhalb der Erkenntnis der Gebundenheit des Menschen erwächst in der „Kanzlei" ein neuer Freiheitsbegriff: der des Bekenntnisses und Kampfes für das eigene Lebenszentrum. Diese Erkenntnis führt zu der Frage nach der Herkunft und

Begründung dieses Lebenszentrums. Bis jetzt standen die Menschen als fertige vor uns (Schiller). Die Tatsache der inneren Gebundenheit und Abhängigkeit von äußeren Geschehnissen erwies sich in ihrem Leben. Die Frage nach dem Woher der inneren Gebundenheit und einer etwaigen Bestimmung muß, rein gedanklich betrachtet, jetzt auftauchen. Die gegebene Form dafür ist die des Erziehungsromanes. Raabe beginnt den ersten der drei auf diese Schaffensperiode folgenden einen Monat nach Abschluß der „Herrgottskanzlei".

8. Ideelle Bindungen durch geistige und politische Mächte (Stand — Volk — Religion). Darstellung in historischer, vorwiegend romantischer Form. — Bejahung der bestehenden Bindung bedeutet Freiheit.

In den Schaffensabschnitt zwischen 1857 und 1861 fallen die historischen Erzählungen, in denen es für Raabe darauf ankommt, ein lebendiges Bild der vergangenen Zeit aufzurollen. Von den 14 in dieser Zeit geschriebenen Erzählungen sind sieben in diesem Sinne historischen Inhaltes („Lorenz Scheibenhardt", „Der Junker von Dennow", „Aus dem Lebensbuch des Schulmeisterleins Michel Haas", „Der heilige Born", „Unseres Herrgotts Kanzlei", „Ein Geheimnis", „Die schwarze Galeere"). „Nach dem großen Kriege" möchte ich nicht mit zu ihnen zählen, da mit dieser Geschichte in 12 Briefen nicht eine vergangene Zeit wieder lebendig werden soll, sondern in ihr die Not des Vaterlandes als eigene Not empfunden und erlebt wird, so daß es hier im Grunde gar nicht um Historie, sondern um die Bindung des Menschen an sein Vaterland geht, wobei die konkrete historische Situation gleichsam das Material für diesen Tatbestand abgibt.

Bei den historischen Erzählungen liegt das Hauptinteresse Raabes nicht bei dem tatsächlichen Geschehen, sondern vielmehr bei den Lebensmöglichkeiten, die die verschiedenen Zeiten mit sich bringen. Hierfür ist bezeichnend, daß Raabe niemals ein großes historisches Ereignis oder das Leben der an diesem Ereignis unmittelbar Beteiligten als Mittelpunkt seiner Darstellung nimmt (man denke z. B. an die historischen Novellen C. F. Meyers), sondern vielmehr aufzeigt, wie das Leben der einzelnen von den entscheidenden Ereignissen — seien sie nun geistiger oder politischer Natur — bestimmt wird.

Wenn im „Frühling" die den Menschen bindenden ideellen Kräfte psychologisch begründet waren, so kommen in den historischen Erzählungen die g e i s t i g e n und p o l i t i s c h e n Mächte hinzu. Dabei ist es auffällig, daß diese über-

persönlichen Mächte nur den Hintergrund abgeben für das persönliche Leben der Menschen, einen Hintergrund freilich, der für das Leben der Einzelnen von entscheidender Bedeutung ist, insofern sie durch ihn eingegliedert werden in bestimmte Formen des menschlichen Lebens. Wenn Hilde Schneider Raabes Stellung innerhalb seiner eigenen Zeit als die des Einzelnen charakterisiert, d. h. als desjenigen, für den „die tragende Kraft der Gemeinschaft, das Geborgensein im beruhigenden und stärkenden Bewußtsein des Verstandenwerdens verlorengegangen" (16) ist, so ist es für die Raabeschen Menschen der Jahre 57 bis 61 geradezu charakteristisch, daß sie innerhalb der tragenden Kraft der Gemeinschaft stehen. Ein solches Innerhalb aber bedeutet zugleich eine Gebundenheit, und es entspricht durchaus dem Raabeschen Menschenbild, das die tatsächlichen Erscheinungsformen des menschlichen Lebens möglichst getreu wiedergeben will, wenn neben die persönlichen Bindungen durch den Charakter jetzt die überpersönlichen durch Religion und Volk treten. Dabei ist es bezeichnend, daß diese Mächte nicht unmittelbar die Handlung bestimmen, — „Unseres Herrgotts Kanzlei" und „Die schwarze Galeere" bilden eine Ausnahme — sondern gleichsam a priori die Menschen in bestimmte Bahnen weisen, innerhalb derer dann die eigentliche Handlung aus den persönlichen Gebundenheiten heraus entsteht. Ganz deutlich wird diese verschiedenen Richtung der persönlichen und überpersönlichen Bindungen in dem Themenverzeichnis, das Hans Ahrbeck seiner Arbeit über ‚Stopfkuchen' angefügt hat. Mit Ausnahme der beiden oben angeführten Werke läßt keines auf einen historischen Inhalt schließen. So ist im Grunde auch in den historischen Werken wie in „Nach dem großen Kriege" die Historie Material und nicht Zweck. Allerdings Material zu einem anderen Zweck als in „Nach dem großen Kriege". Wie ich vorhin schon andeutete, liegt Raabes Hauptinteresse bei den verschiedenen Lebensmöglichkeiten, die sich in den verschiedenen Zeiten innerhalb der allgemeinen Zeitbindungen ergeben. Und in der Betonung dieser Zeitbindungen liegt der Unterschied zu „Nach dem großen Kriege". „Sever, ich glaube an mein Volk, und Du sollst auch daran glauben" (384), schreibt Fritz Wolkenjäger an seinen Freund. Diese Worte

sind der Kernpunkt der gesamten Geschichte in Briefen. In ihr spricht sich ihr Ansatzpunkt aus. Er liegt nicht in der Frage nach einem menschlich persönlichen Leben, er liegt nicht in der Frage nach der Lebendigkeit einer vergangenen Zeit, sondern er liegt in der Frage nach dem Leben des Volkes. Und mit dieser Frage grenzt sich das Werk gegen die historischen Erzählungen ab. Ich kann daher Perquin nicht zustimmen, wenn er es auf Grund der Stimmung, die sich in dem Bedürfnis, „in der Welt eine Harmonie zu sehen" (60), auf Grund des Motives: „Die Rettung des deutschen Vaterlandes in der bindenden Macht der Liebe" (60) und auf Grund von Parallelen in Ausdruck und Nebenfiguren in direktem Zusammenhang mit den verschiedenen Bildern aus früheren Zeiten stellt. An dieser Kontroverse bricht ein Bedenken gegen die Methode Perquins auf, auf das ich hier kurz eingehen muß. Seine Fragestellung nach dem Motiv als dem vollgültigen Ausdruck der Erlebnisse des Dichters (19) geht von der Voraussetzung aus, daß jedes Werk gleichsam die Frucht eines Erlebnisses sei und durch die Gestaltung dieses Erlebnisses im Motiv seine Einheit erlange (21). Der Ansatzpunkt, die Rückführung auf ein Erlebnis, scheint mir durchaus berechtigt zu sein. Einspruch aber muß ich erheben gegen die Fortführung der Methode nach dem Schema Erlebnis-Motiv-Einheit des Werkes, weil sie im Gefolge der Diltheyschen psychologischen Analysis steht, mit der die Intentionen Raabes nicht erfaßt werden können. Wenn auch die Frühwerke noch nahezu ausschließlich unter dem Vorzeichen der ideellen Bestimmtheiten stehen, so darf doch bei einer Betrachtung nie vergessen werden, wohin der Weg Raabes einst führen wird. Die objektive B e d e u t u n g der idellen Menschen Raabes wird erst deutlich vom Verständnis der existierenden her. Darum können wir uns hier mit einer Betrachtung der ideellen Werke, die nicht dauernd diesen Zielpunkt im Auge hat, nicht begnügen, sondern müssen uns immer bemühen, das Glied der Entwicklung zu finden, das zu diesem Ziel hinführt. Und von hier aus gesehen liegt die Bedeutung unseres Briefromans darin, daß neben der Liebe das Volk zu einer den Menschen bestimmenden ideellen Größe wird. Dies darf nicht in der Weise falsch verstanden werden, als sei dies gleichsam pro-

grammatisch bestimmend. Wie im „Frühling“ die Frage nach der Lebensfähigkeit des leidenschaftlichen Menschen die treibende Frage war, so ist es hier die nach der des Volkes, mit dem Unterschied, daß sie aus einer treibenden zu einer bedrängenden geworden ist. Daß dabei die idyllische Seite nicht ausgeschaltet ist, ist bei Raabe eine Selbstverständlichkeit und ergibt sich schon beinahe folgerichtig aus der Analyse des „Frühling“. Es ist hier nicht der Platz, auf die Gestalten der Briefgeschichte einzugehen, das wird in einem anderen Zusammenhang zu geschehen haben. Hier kam es einzig und allein darauf an, zu zeigen, daß und wie sie sich von den historischen Erzählungen abhebt, deren Struktur ich mich jetzt zuwenden muß.

Ich hatte vorhin gesagt, daß es Raabe bei diesen Erzählungen darauf ankomme, die Lebensmöglichkeiten einer vergangenen Zeit lebendig werden zu lassen. Es ist nun bezeichnend, daß die Zeit der sieben historischen Erzählungen dieses Abschnittes des Raabeschen Schaffens mit der Mitte des 16. Jahrhunderts beginnt („Unseres Herrgotts Kanzlei“ 1550) und bis zum Übergang des 17. ins 18. Jahrhundert reicht („Michael Haas“ geboren 1697). Bezeichnend darum, weil in diesen anderthalb Jahrhunderten geistige und politische Kräfte der Unruhe und des Gegensatzes lebendig sind, die aufs stärkste auch in das Leben derer eingreifen, die sonst nur wenig an allem geschichtlichen Geschehen teilhaben. Durch diese Teilhabe aber werden andererseits Kräfte — ob positiver oder negativer Art sei dahingestellt — in ihnen wach, die zu Zeiten der Ruhe brach liegen bleiben. Daher ist eine solche Zeit reich an tätigen und leidenschaftlichen Menschen, wenn auch vielleicht arm an harmonisch ausgeglichenen Persönlichkeiten. Daß aber dem jungen Raabe die Menschen, die im Kampf mit außer ihnen liegenden Gewalten stehen — ihnen gegenüber sich behauptend oder ihnen unterliegend — zu einer Frage werden, die nach Antwort und Lösung drängt, deutet schon die „Chronik“ an und beweist der „Frühling“. Von dieser Tatsache her ist es verständlich, daß Raabe sich solchen geschichtlichen Zeiten zuwendet, in deren Menschen dieser Kampf am äußeren Leben sichtbar wird. Hierin liegt wohl der Grund dafür, daß Heeß Raabe als „anamnetischen

Typ des 16. Jahrhunderts“ (s. Lit.-Verz. S. 24) bezeichnet und Perquin feststellt, daß Raabe „vor allem die Tatkraft und wilde Leidenschaft und den Glauben“ (65) der Menschen des 16. Jahrhunderts bewundert. Mir scheint die Bezeichnung Raabes als eines anamnetischen Typs des 16. Jahrhunderts darum nicht ganz den Sachverhalt zu treffen, weil Raabe selbst nicht unreflektierend in der seelischen Haltung dieser Menschen lebte, sondern sich an ihnen eine Wahrheit des menschlichen Lebens verdeutlichte. Die früheren Ausführungen über die zu gleicher Zeit entstandenen nichthistorischen Skizzen haben dies bereits erhellt.

Raabes von Anfang an stark auf Anschauung und Betrachtung beruhende Schaffensweise — sie wird bereits deutlich aus der Rückblickhaltung des Greises Johannes Wacholder — findet in dem Stoffreichtum, der sich ihm mit dem historischen Material bietet, reiche Möglichkeiten der Auswirkung. Mit derselben Liebe und Genauigkeit, mit der Raabe die Sperlingsgasse und Dunkelgasse schildert, gibt er jetzt die historischen Szenenbilder.

Die beiden historischen Erzählungen „Lorenz Scheibenhardt“ und „Aus dem Lebensbuch des Schulmeisterleins Michel Haas“ sind fingierte Lebensberichte, die beide die Bestimmung eines Menschenlebens durch äußere Einflüsse verdeutlichen. In „Lorenz Scheibenhardt“ spielt das Motiv der Verführung durch einen dämonischen Mannes herein, stärker aber das der die Sinne verwirrenden Liebe (I, 2; 372 ff). Das „Schulmeisterlein“ bleibt von dem Verführungsmotiv frei, in der Gestalt des tollen Beck aber finden wir wieder einen von dämonischen Mächten besessenen Menschen. Beide Skizzen ruhen auf dem Grundton, daß dem Menschen im Leben viel „Schrecknisse und Fährlichkeiten“ (362) begegnen, daß er selbst aber machtlos ist, ihnen auszuweichen oder sie gar zu besiegen. Beide aber finden in der Unterwerfung unter den Willens Gottes Kraft zu einer Bejahung des Lebens (362). Durch den Lebensbericht des Michel Haas zieht sich der Liedvers der „frommen Fürstin Elisabeth Juliana von Braunschweig“:

Alles hat ja seine Zeit
Freud und Leid.
Gut Gewitter, böse Stunden
Werden wechselweis erfunden.
Dennoch geht es wie Gott will,
Halte still!

Hier erhebt sich die Frage, ob Raabe selbst durch den christlichen Glauben die Kraft zum Stillehalten, Stillesein und Stillebleiben in dieser fahrigen Welt (III, 6; 564) fand, eine Frage, auf die ich an dieser Stelle noch nicht eingehen kann, da es in diesem Teil darum geht, Klarheit über die von Raabe gestalteten Menschen zu erlangen und all die Fragen über ihre Bedeutung im Hinblick auf Raabes persönliche Haltung erst im zweiten Teil behandelt werden können, nachdem der erste das Material dazu geliefert hat.

„Der Junker von Dennow", der zwischen den beiden eben erwähnten Werken entstanden ist, weist ebenfalls auf die Hilflosigkeit des Menschen, auf die ihn rein äußerlich bezwingenden Kräfte hin. „Sie sind im Wald über uns gekommen ... und sie haben den Junker aufs Pferd gezwungen, und er hat nichts anderes gekonnt, er hat sie müssen führen" (I, 4; 423), erzählt Anneke Mey. Der Junker selbst lebt fest verwurzelt im Bewußtsein seines Adeltums. Das Entscheidende an seinem Leben ist ihm, daß er dem Stand, in den er hineingeboren ist, treu bleibt. Dieses Bewußtsein ist unabhängig von allen äußeren Umständen, aber entscheidend für sein Verhalten in allen Lagen. Er ist der einzige der zum Tode Verurteilten, der nicht um Gnade fleht. Die Todesstrafe ist die Sühne, die der Tatsache der Meuterei zukommt — dabei ist es nicht entscheidend, aus welchem Grunde und unter welchen Umständen sie ausgeübt ist — deshalb unterwirft er sich ihr. Den Tod durch Henkershand aber mit dem Stempel „Meutemacher und Meineidiger" (438) kann er nicht auf sich nehmen, weil es ein unadliger Tod ist; deshalb muß er sich ihm entziehen.[1])

1) Der Gedanke des Selbstmordes, der für einen modernen Menschen ja vielleicht nicht fern läge, liegt außerhalb des Gedankenbereiches des mittelalterlichen Menschen, der sich diese Herrschaft über Leben und Tod nicht anmaßt.

Das Entscheidende an dem Leben des Junkers ist, daß es einmal, dem tatsächlichen Geschehen nach, den außer ihm herrschenden Gewalten unterworfen ist, daß er sich ihrem faktischen Einfluß nicht entziehen kann, daß er aber andererseits diesen Gewalten keinen Zugriff an seinen Lebensnerv gestatten kann. Leben und Sterben ihrer Tatsächlichkeit nach stehen nicht in der Gewalt des Menschen, es ist ihm nicht möglich, frei darüber zu bestimmen, darüber aber, daß er seinem Stand als der Ordnung, der er seinem Sein nach zugehört, treu bleibt, kann er wachen. Ein Beweis dafür, daß die Treue zum Stand als zu der Lebensordnung, der der Mensch zugeordnet ist, Raabe das Wichtige an dieser kleinen Erzählung ist, ist der Schlußsatz, der im Text sogar gesperrt gedruckt ist: „So starb der Junker Christoph von Dennow eines adligen Todes" (440).[2]) Daß sein Stand, d. h. sein Junkertum, der Mittelpunkt seines Seins ist, wird immer wieder deutlich. Er wird eingeführt als Junker, als einer, der sich dem meuterischen Treiben widersetzt. Nicht die persönliche, einmalige Eigenart dieses Junkers ist es, was Raabe dem Leser eindringlich macht, sondern die einfache Tatsache, daß hier ein Junker, der die Sympathien der Meuterer besitzt, für den Grafen von Hohenlohe Partei nimmt (394 ff.), und schon hier geschieht es ihm, daß er willenlos fortgerissen wird von dem Getümmel der aufrührerischen Knechte (395). Im ganzen Verlauf der Erzählung erfahren wir nichts ausgesprochen Persönliches von Christoph von Dennow, immer tritt er als der Junker auf, der wider seinen Willen in die Masse der Meuterer getrieben wird (395, 397, 403, 407, 423). Wie die Einführung Klärchens und Alidas im „Frühling" zur Aufhellung ihrer ideellen Struktur diente, so dienen die Krankheitsphantasien des verwundeten Christoph von Dennow dazu, die Tatsache zu verdeutlichen, daß hinter ihm das Urbild des Junkers steht (408 ff.). Es ist dafür bezeichnend, daß diese Phantasien nicht direkt in der Form des Krankheitstraumes,

---

2) Die Frage, ob Raabes persönliche Stellungnahme hierin ausgesprochen ist, muß, wie die nach seiner Verwurzelung im christlichen Glauben, auf Grund der Lebensberichte Lorenz Scheibenhardts und Michel Haas' vorerst noch offen bleiben.

sondern vielmehr im Tone erinnernder Rückschau gegeben werden. (Vgl. dagegen die Phantasien des Rudolf Amelung in „Villa Schönow" III, 2; 22 ff. und 51 ff.). Das Phantasieren ist das Ausdrucksmittel, durch das wir von der Vergangenheit des Junkers unterrichtet werden, darin liegt seine Bedeutung. Für die augenblickliche Situation dagegen ist es bedeutungslos.

Die eigentliche Tat des Junkers, das Festhalten an seinem Stand, wird ihm erst im Tode möglich. In seinem Leben sind die außer ihm stehenden feindlichen Gewalten stärker als er, sie zwingen ihn in ihren Bann, so daß er zu einem Vorsprecher der Meuterer und zu ihrem Hauptmann wird, Befehle vergibt und austeilt und die Wacht bestellt (432), wie es in der Anklageschrift heißt. Die Tatsache, daß erst angesichts des Todes die Herrschaft der fremden Mächte durchbrochen werden kann, ist Hinweis darauf, daß es Freiheit für den Menschen und damit ein sinnvolles Leben nur in einer Lebensschicht gibt, die jenseits des konkret faßbaren Geschehens liegt, und die daher erst im Augenblick des Abschlusses des historischen Geschehens erreicht wird.

Die Konsequenzen aus diesem Tatbestand führen zu einer Verneinung der raum-zeitlichen Welt, die nur dann aufgehoben werden kann, wenn es entweder 1. einen Eingriff von außen her in sie gibt, der ihr Freiheit und Sinnerfüllung bringt, oder 2. wenn das Bestehen einer sinnvollen Wirklichkeit durch die Sinnlosigkeit und Gebundenheit des raumzeitlichen Geschehens hindurch spürbar wird. Die erste Möglichkeit würde zu einer Bejahung der mit diesem Eingriff angebrochenen Zeit führen, d. h. innerhalb des historischen Geschehens würde eine Wirklichkeit Platz finden, innerhalb derer die Gesetze der Welt von Raum und Zeit ihre Gültigkeit verloren haben, in deren Bereich die in der Welt herrschenden Mächte keine Gewalt hätten. Damit wäre also innerhalb des historischen Geschehens die Möglichkeit der Bejahung der Gegenwart gegeben. Die zweite Möglichkeit würde eine Verneinung der raumzeitlichen Wirklichkeit nicht aufheben. Die Möglichkeit der Freiheit läge nicht im Bereich des Raumzeitlichen, sondern wäre erst nach dessen vollständiger Vernichtung möglich, d. h. für uns als die an diese Kategorien gebundenen Menschen unmöglich. Hierbei ist nicht ausgeschlossen, daß

für einen Menschen, der durchdrungen ist von der Größe der kommenden Freiheit, die Verhaftung in dieser kategorialen Welt ihre Bedrückung verliert. Die erste Möglichkeit ist eine Denkunmöglichkeit, da sie dem Satz vom Widerspruch entgegensteht, sie kann also nur Wirklichkeit sein im Bereich der Offenbarung, d. h. für die Logik im Bereich des Nichtdenkbaren. Dort aber wird sie für den an Raum und Zeit gebundenen Menschen Wirklichkeit. Die zweite Möglichkeit ist eine Denkmöglichkeit, die aber für den an die Welt von Raum und Zeit gebundenen Menschen nie eine Wirklichkeit werden kann. Diese Konsequenzen sind im „Junker von Dennow" nicht ausgesprochen. Es kommt Raabe auch nicht darauf an, die Denkmöglichkeiten, die sich aus einer Lebensfrage ergeben, zu erwägen. Eine jede Frage wird ihm vielmehr Gestalt und zeigt die Lösungsmöglichkeiten durch ihr Leben. Wir werden also bei den kommenden Werken zu fragen haben 1. ist die Voraussetzung, daß wahre Freiheit innerhalb der Welt von Raum und Zeit nicht möglich ist, erhalten? Wird diese Frage bejaht und finden wir trotzdem freie oder freischeinende oder zumindest sich frei fühlende Menschen, so müssen wir 2. fragen: Wo ist der Ort, an dem der Einbruch einer Wirklichkeit, die die Freiheit mit sich bringt, statt hat? Ist dieser Ort nicht aufweisbar, so muß gefragt werden: Worin wurzelt die Illusion der Freiheit?

Die Gestalt der Anneke Mey darf bei einer Betrachtung des ‚Junkers von Dennow' nicht übersehen werden. Sie ist die erste Frauengestalt Raabes, bei der von einem aktiven Eingreifen in den Verlauf der Handlung gesprochen werden kann, d. h. deren Handeln einen Eingriff in das nach seinen eigenen Gesetzen ablaufende Geschehen bedeutet. Daß dieser Eingriff, äußerlich gesehen, erfolglos ist, ist für die Beurteilung ihrer Stellung innerhalb des Ganzen nicht von Bedeutung. Die Frauengestalten der früheren Werke (Marie und Elise Ralff aus der „Chronik", Felicia aus dem „Studenten von Wittenberg", Klärchen, Alida, Eugenie aus dem „Frühling", Caecilie, Käthchen, Sidonie aus den „Kindern von Finkenrode" und Erhardine aus der „Alten Universität" — Anna aus „Wer kann es wenden?" macht eine Ausnahme) wirken einfach

durch die Art ihres Seins. Ihre Handlungen sind gleichsam dessen Entfaltung und stehen darum innerhalb des Gesamtablaufes. Am deutlichsten wird das in Caecilie Willbrandt in den „Kindern von Finkenrode", deren Wunsch als Kind es schon ist, nichts anderes zu sein als das, was sie ist (II, 2; 106). Dies sei hier nur kurz vorweisend angedeutet. Anneke Mey handelt aus Liebe zu Christoph von Dennow. Ihr Handeln ist der Versuch, das Schicksal aufzuhalten. Die eben angeführten Frauengestalten der früheren Werke sind in überwiegender Mehrheit liebliche Mädchen. Marie und Elise Ralff, Felicia (ihre dämonisierende Wirkung ist nicht in ihrem Wesen, sondern in Paul Halsinger begründet, Rollenhagen sieht ihr holdseliges Lächeln (I, 2; 321), ihre Freundlichkeit (322), sodaß er von ihr als dem herrlichen Geschöpf Gottes (323) sprechen kann, von dem er sich sagen muß, daß sie kein böses Bild sein kann (322 vgl. die Seiten 321/24 und 329/33 im ganzen)), Klärchen, Caecilie, Käthchen, Sidonie, Erhardine. Ausnahmen machen Alida und Eugenie, erstere als dämonische Frau, letztere durch ihre Überlegenheit, die sie aus dem sich schicksalhaft ergebenden Geschehen herausnimmt und es verstehen läßt. Diese Herausnahme wird unterstrichen durch ihre Blindheit, die Symbol im negativen Sinne wird, indem sie einmal dadurch von allen anderen abgehoben wird und andererseits außer Hagen unter all den Nichtblinden die einzig wahrhaft Sehende ist (vgl. I, 2; 136). Von ihr führt eine Linie zu Anna in „Wer kann es wenden?" und dann weiter zu Anneke. Wenn Eugenie noch vorwiegend durch ihr bloßes Sein wirkt — das im Gegensatz zu Klärchen sich nicht im Strom des Geschehens entfaltet, sondern gerade darin besteht, daß es diesem Strom verstehend gegenübersteht (136) — so entspringt bei Anneke aus ihrem Sein eine Tat, die in den Strom eingreift. Die Mittelstellung Annas gründet darin, daß aus ihrem Sein eine Tat erwächst, die sich zwar im Strom des Geschehens entfaltet, aber in einem Kampf mit ihm, von dem sie von vornherein weiß, daß sie unterliegen wird. Die Tat Annekes entfaltet sich nicht im Geschehen wie die Klärchens und Annas, Anneken steht ihm nicht bewußt verstehend gegenüber wie Eugenie — Eugeniens Blindheit scheint mir nicht Anlaß zu diesem Gegenüber zu sein, sondern viel-

mehr von Raabe gewähltes Ausdrucksmittel, um ihre Gegenüberstellung zu verdeutlichen —, sondern sie greift gestaltend ein. All die Frauengestalten bis zu Anneke haben gleichsam das Material zu ihrem Tun in Händen, es entwickelt sich alles bei ihnen aus der Anlage ihres persönlichen Seins und aus den ihnen entgegenkommenden Gegebenheiten, und ihr Tun besteht im Grunde darin, daß sie beides miteinander sich ruhig verbinden lassen — es trifft für sie alle zu, was Butzemann später zu der Frau Marie Schenk sagt, daß nämlich der Mensch und sein Schicksal immer ganz genau aufeinander passen (II, 5; 353). Die Tat Annekes könnte man ebenfalls aus ihrem Sein, das ja von der Liebe zu Christoph lebt, und dem Schicksal, das ihn ihr entreißen will, erklären, aber es wird doch mehr von ihr gefordert, als von den andern allen. Sie muß sich g e g e n das Schicksal stellen, während das Tun der anderen im Laufe des Geschehens sich entfaltete. Und in diesem Entgegen, dieser Kampfhaltung, die ihrem Tun zugrundeliegt, liegt das wesentlich Neue dieser Gestalt. Es ist für Raabes Verständnis der Frau bezeichnend, daß diese Kampfhandlung in der Liebe gründet, und es ist für Raabes Menschenverständnis bezeichnend, daß mit der liebenden Frau gegen das Unglück und die Not eines Menschenschicksals wie das des Junkers von Dennow ein Gegengewicht in der Welt da ist, durch das sie wieder einen Sinn erhält; denn der Eindruck, den die kleine Erzählung hinterläßt, ist nicht der einer völligen Weltverneinung. Eine Welt, in der es solche Liebe gibt, ist nicht bis an die Wurzeln sinnlos. Verstärkt wird die Sinngebung noch durch die Gestalt des Edwin Wüstemann, dessen Treue ebenfalls ein Trost im Erdenleben sein kann. Hier ist also der zweite Weg der beiden vorhin aufgezeigten Möglichkeiten der Sinngebung der Welt eingeschlagen. Es gibt zwar echte Liebe und echte Treue in der Welt, sie unterliegen aber der Gewalt feindlicher Mächte, d. h. ein Zustand, eine Zeitspanne, eine Gegenwart, die sinnerfüllt sind, gibt es nicht, aber trotzdem ist das Ganze nicht sinnlos, weil je und dann reine Liebe und Treue als wirklich und wirksam, wenn auch nicht historisch, d. h. zeitlich real, in ihr aufleuchten.

„Der heilige Born“ nimmt die Linie, die mit dem „Studenten von Wittenberg“ und dem „Frühling“ begonnen hat, wieder auf. Wir haben hier dieselben Lebenskreise sich gegenüberstehen wie dort. Die Durchführung ist aber sehr viel mehr ausgeweitet. 1. durch die direkte Beziehung, in der die Nebenpersonen zu den Hauptpersonen stehen — man vergleiche Ännchen Seybold und Ernst Papphoff aus dem „Frühling“, die zu der Haupthandlung in keiner direkten Beziehung stehen, sondern lediglich als Vertreter des Kleinbürgertums den Kreis der in das Ganze eingefangenen Lebensmöglichkeiten erweitern, mit dem Fiedler Kaspar Wichtelmann und den Geschwistern Spiegelberg, die völlig in das Geschehen der Haupthandlung eingegliedert sind — und 2. durch die Hereinnahme der Gegensätze des menschlichen Seins in die Historie. Im „Studenten von Wittenberg“ ist die Historie untermalende Szenerie, im „Frühling“ trägt sich das Geschehen selbst und im „Heiligen Born“ verläuft menschliches Schicksal im politischen und geistesgeschichtlichen Geschehen historischer Zeit. Im „Studenten“ schafft die Historie die Atmosphäre, im „Heiligen Born“ ist sie um ihrer selbst willen da. Darstellung historischer Zeit wie Darstellung menschlichen Seins durchdringen einander.

Fausta la Tedesca und Monika sind wie Alida und Klärchen die Pole, um die sich alles Geschehen bewegt, sie sind aber nicht wie diese durch die Hinwendung zu demselben Mann sich abstoßend miteinander verbunden. Während im „Frühling“ alles Geschehen sich auf dieselben Menschen konzentriert, die verschiedenen Lebenskräfte in einem Kreis zum Austrag kommen, gibt der „Heilige Born“ deutlich zwei Haupthandlungen um zwei Frauengestalten, an die sich, wie an die eine Haupthandlung im „Frühling“, Nebenhandlungen anschließen. Es kommt daher im „Heiligen Born“ nicht durch den Zusammenprall zweier Welten zur Katastrophe und dementsprechend fehlt auch eine Parallelgestalt zu Hagen. Es ist daher völlig berechtigt, wenn Perquin bei der Aufstellung des Grundmotivs bei dem „Frühling“ von dem „Eingriff einer Existenzschicht in eine ihr wesensfremde“ (38) spricht, beim „Heiligen Born“ dagegen von der „Gegenüberstellung“ der beiden Welten Monikas und Faustas (49).

Bevor wir versuchen, die Bedeutung dieser Tatsache zu erfassen, kurz einige Worte über die Menschen selbst. Da ist zunächst F a u s t a. Von ihr wird fast dasselbe ausgesagt, was von Alida im „Frühling" gesagt wurde. Sie ist „ein schönes Weib mit stolzem, lachendem Munde, Feuer in den schwarzen Augen" (82). Und dann später: „Die Fremde hatte die Arme über den Busen zusammengelegt und in schwarzen Fluten rollte ihr das gelöste Haar über die Schultern. Sie lehnte in der Fensternische in einer Stellung, wie sie niemals ein Künstler ausdrucksvoller einer Bildsäule des Verderbens hätte geben können. Weiß wie Marmor leuchteten Gesicht, Arme und Busen im weißen Mondlicht: eine marmorkalte Ruhe herrschte in den feinen, regelmäßigen Zügen des schönen Gesichts. Nur das dunkle Auge lebte und leuchtete Triumph" (105/06. Vgl. dazu I, 2; 47). Noch eine andere Verwandtschaft mit Alida wird deutlich, und zwar in der Stellung zu dem betörten Manne. Wenn Fausta von Philipp Spiegelberg sagt: „Mein sollst du werden, mein Sklave sollst du werden, Signor Conte, und den Fuß will ich dir auf den Nacken setzen" (117), sagt sie damit dasselbe, was Alida von Georg sagt (I, 2; 143); mit dem Unterschied, daß diese es in voller Bewußtheit ihres Frauseins ausspricht, jene in der Rückerinnerung an die Kinderspiele. Dieser Unterschied weist auf die Verschiedenheit in der Struktur Alidas und Faustas hin, die auch schon aus dem Nachsatz Faustas „. . . wie allen andern" (117) deutlich wird. Fausta ist selbst ein Dämon, Alida ist in der Macht von Dämonen. Fausta wird von Spada, Campolani und in objektiver Darstellung als Verfluchte und Magierin bezeichnet (82 ff., 175, 216, 261). Eine andere Umschreibung nicht nur ihrer dämonisierenden Wirkung, sondern ihres Dämonseins ist die dreimalige Bezeichnung als Tigerin oder Pantherin (116, 189, 208). Von Alida dagegen wird gesagt, daß der Dämon niederkauerte in der Tiefe ihrer Seele (I, 2; 142). Besonders deutlich wird dieser Tatbestand in der Wirkung, die beide auf ihre Umgebung ausüben. Die Umgebung Faustas, soweit sie nicht mit ihr im Bunde steht (Campolani und Simon der Magier), verfällt ihr oder fürchtet sie als Magierin, Zauberin und Betrügerin (85, 88, 90, 98, 131, 169, 172, 172, 181, 278, 290 -- 82 ff., 142/43; in Simone Spada vereinigen sich beide

Momente 172, 287). Alida dagegen wird von denen, die ihrer Welt entgegenstehen, wie „ein schönes, verderbenbringendes Meteor" (I, 2; 138) empfunden, und Klärchen sieht in ihr nur die ihr Überlegene. Es bleibt also als erstes festzuhalten, daß die dämonische Macht, die schon im „Frühling" sich auswirkte, im „Heiligen Born" zu einer viel größeren Selbständigkeit gekommen ist.

In der Struktur des Seins steht der Bruder Festus Alida sehr viel näher als Fausta, beide werden von Mächten beherrscht, deren sie nicht Herr werden. Wieder aber mit einem Unterschied, und zwar mit dem, daß bei Festus ein völliger Neueinbruch vorliegt. Der Anfang seiner Leidenschaft ist datierbar auf den Tag, an dem er Monika zum ersten Mal sah. Durch die Fesselung seiner Mönchsgelübde, die für ihn Zwang, nicht Freiheit sind, ist er den Angriffen der Leidenschaft mit seinem ganzen Sein ausgesetzt, denn sie bedeuten einen Angriff auf die Welt, in der er verwurzelt ist; darum ist er so völlig machtlos gegen sie. „O, du fremder Mann aus der Welt der Lebendigen, der sie auch angehört und ich nicht, sage: Fallen solche Qualen auch auf euch?" (240). Darum muß auch sein Weg in den Wahnsinn führen. Nicht die Tatsache, daß Monika ihm unerreichbar ist, weil sie Klaus Eckenbrecher gehört, ist es, die ihm in Wahrheit seine Qualen verursacht — wenn er selbst sich auch darüber nicht klar sein mag — sondern vielmehr die, daß er sich der Wirklichkeit einer Welt gegenüber sieht, die er bis dahin nicht kannte, die sich jetzt als die geltende zeigt und ihm unerreichbar ist. Die Unerreichbarkeit Monikas ist nur der Ausdruck für diesen Tatbestand. „Und in jedem Augenblick verliere ich zu tausendfacher Todesqual das, was ich nie besessen habe!" (240). Alida dagegen ist von Jugend an aufgewachsen mit der unbestimmten Sehnsucht, eine „Königin der Geister" zu werden (I, 2; 179). Ihre Entwicklung ist kontinuierlich, die Festus' weist einen Sprung auf. An diesem Vergleich wird deutlich, daß die Ohnmacht der Menschen im „Heiligen Born" sehr viel stärker gesehen wird als im „Frühling". Die Leidenschaftlichkeit Alidas ist nicht so gefährlich wie die Festus', da sie gleichsam Anlage ist, während die Festus' durch einen Eingriff von außen geweckt, und daher die Unsicherheit des

Menschen deutlich wird; ebenso wie die Dämonie Alidas geringer ist als die Faustas, da diese bewußt Dämon ist und dieses ihr Sein bejaht. Nur einmal — in den Armen Spadas — erwacht die Erkenntnis ihrer eigenen Verstrickung in ihr, da sie aber nicht bewußt den Kampf gegen sie aufnimmt, — wie hätte sie das tun können, da sie ja ihr dämonisches Sein bejaht — mußte diese Erkenntnis zerrinnen. „Blitzschnell ging der Augenblick vorüber, in welchem Fausta, an meiner Brust, schaudernd die höllischen Bande, die sie tödlich umstrickten, erkannte. Ihre Kräfte waren schwach, sie tastete an ihren Ketten eine flüchtige Minute herum, aber sie schlossen sich nur fester um sie — sie richtete ihr Haupt von meiner Brust empor, sie lächelte durch ihre Tränen — sie lachte — sie war verloren — ewiglich" (261/62). Hier wird deutlich, daß auch der dämonische Mensch in die Entscheidung gestellt wird, ob er den Dämonen hörig sein will oder nicht. Daß er sich ihnen ergibt, ist ein Zeichen für seine wesentliche Unfreiheit, die ihn diese als solche nicht mehr erkennen läßt. Die Möglichkeit zur Verwirklichung der Freiheit, die ihm gegeben wird dadurch, daß er in die Erkenntnis seiner Gebundenheit und damit in die Entscheidung gestellt wird, ergreift er nicht und beweist damit seine Unfreiheit. Ist der Augenblick der Entscheidung dahin, tritt die Dämonie ihr Recht unumschränkt an. Alida fand noch auf dem Wege des Verzichtes auf eigenes Leben eine Befreiung aus den Gewalten der Dämonie. Sie erkannte die Dämonen als solche und wandte sich von ihnen ab. Sowohl nach der Seite der Dämonie als der der Unfreiheit des Menschen bringt also der „Heilige Born" eine Steigerung gegenüber dem „Frühling".

Die Gestalt Simone Spadas verstärkt diesen Tatbestand, obwohl sich in ihr entscheidende Züge Hagens finden. Das entscheidende Moment dieser Gestalt war die Tatsache, daß er Herr der Dämonen und damit frei geworden ist (vgl. I, 2; 207, 209 ff.). Das tertium comparationis zwischen ihm und Spada ist also die Frage: Untersteht Spada der Herrschaft der Dämonen? Diese Frage ist nicht mit einem klaren Ja oder Nein zu beantworten, denn Spada ist immer von neuem dem Angriff der Dämonie ausgesetzt, entzieht sich ihm aber ebenfalls immer wieder von neuem (142/43, 268 ff.). Das

bedeutet, daß er sich nicht wie Hagen mit radikalem Bruch dem Bereich der Leidenschaften entziehen kann, daß er aber je und dann im Augenblick die Herrschaft über sie gewinnt. In dieser Tatsache liegt ebenfalls eine Steigerung gegenüber dem „Frühling". Die Macht der Leidenschaften und damit der Unfreiheit des Menschen ist größer geworden. Die radikale Befreiung ist nicht mehr möglich, wenn auch die Handlung des Augenblicks sich immer wieder gegen die Knechtschaft behauptet. Wir haben also hier eine Unfreiheit des Seins, die aber im Handeln durchbrochen werden kann. Die Folgerung, die sich aus diesem Tatbestand ergibt, ist für Raabes gesamtes Menschenverständnis wichtig. Rein theoretisch gibt es hier zwei Möglichkeiten. 1. der Mensch wird auf sein S e i n hin angesehen, dann unterliegt er dem Urteil: unfrei; 2. der Mensch wird auf sein T u n hin angesehen, dann unterliegt er dem Urteil: frei. Durch die Gestalt Dr. Meyerbergers wird deutlich, wie Raabe Simone Spada verstanden haben will. Er sagt zu Simone: „Das Schicksal hat dich wie mich schwer und hart geprüft; fasse dich, mein armes Kind! In deinem Vaterlande lebe still, tue Gutes, lindere die Not der Armen und heile die Wunden der Kranken" (140). Und dann etwas später in demselben Gespräch: „Schau, Simone, vor einer Viertelstunde habe ich ihr (einer Spinne) das kleine Haus unversehends zerstört, schau, wie unermüdlich sie alle die abgerissenen Fäden, an denen ihr Dasein hängt, wieder anknüpft; folge der Spinne, mein Kind, und knüpfe die zerbrochenen Fäden deines Daseins auch wieder an. Suche dir warme treue Freundesherzen in der Heimat, an denen du sie befestigen kannst. Die Liebe hast du verloren, nun greife mit deiner jungen Hand nach einer anderen Krone, greife nach Ruhm!" (141; vgl. Hagen zu Alida I, 2; 208/09: „... Arbeite und gewinne dir Ruhm und Ehre und lerne zu vergessen"). Das bedeutet, daß das Sein in der Unfreiheit als das wirkliche anerkannt wird. Es besteht aber die Möglichkeit, auf diesem Untergrund der Unfreiheit, die Wirklichkeit ist, durch Arbeit und Streben nach Ruhm, das heißt durch Inanspruchnahme aller Kräfte durch ein neues Ziel, durch ein Ablenken von der sinnlosen Wirklichkeit zu einer neuen sinnvollen Wirklichkeit, zu einer Herrschaft über die sinnlose Wirklichkeit zu kommen. Dr.

Hagen ging den Weg zu einer neuen Sinnerfüllung noch bewußt durch die vernichtende Wirklichkeit hindurch und überwand sie, indem er ihr ins Auge blickte. Dies ist bei Simone Spada nicht mehr möglich. Allein im Abwenden und Vergessen wird ein Neuanfang möglich. Ich sehe in dieser Gestalt das erste Anklingen dessen, was später einen so großen Raum im Raabeschen Menschenbild einnimmt und in dem bitteren Wort von der täglichen Selbsttäuschung gipfelt (II, IV, 566), nämlich des Lebens in der Illusion. Dies kann hier erst eine kleine Vorausdeutung sein. Was unter einem solchen Leben zu verstehen ist, kann erst an den Spätwerken deutlich werden.

Die bis jetzt besprochenen Menschen gehören sämtlich dem Kreis um Fausta an, dem der Romantik. Wenden wir uns nun zu denen des Idylls. Die reinsten Vertreter sind M o n i k a und K l a u s. Sie sind im einzelnen formal sehr viel lebendiger als Klärchen. (Es ist für die oben gemachte Gegenüberstellung von E i n g r i f f einer Existenzschicht in eine fremde und G e g e n ü b e r s t e l l u n g zweier Welten im „Frühling" und „Heiligen Born" bezeichnend, daß dort allein Klärchen dem Kreise des Idylls angehört, während Georg hin- und hergerissen wird, und im „Heiligen Born" sowohl Monika wie Klaus eindeutig auf Seiten des Idylls stehen), unterscheiden sich aber im Wesentlichen nicht sehr von ihr. Sie sind beide die einfachen unkomplizierten Kinder, die unbeirrt in ihrer Welt leben. Das Treffen beider im Pfarrgarten von Holzminden übernimmt hier die Funktion, die die Beschreibung von Klärchens Stübchen im „Frühling" hatte, die ideellen Gegebenheiten zu verdeutlichen, von denen beide Menschen ihr Leben empfangen. Es bedeutet einen Fortschritt im künstlerischen Schaffen Raabes, daß dies hier nicht mehr in Beschreibung von Umgebung und Person, sondern durch Handlung geschieht. Nur gelegentlich wird durch einige Adjektive und Adverbien (sein holdes Kind, die fleißige Monika, Monika Fichtner . . blickt trämerisch scheu, 7) das Bild der Monika schärfer umrissen. Dies im Gegensatz zu Fausta (37/38) wie zu Simone Spada (69/70) und Campolani (186). Auf den letzteren erübrigt es sich näher einzugehen, da er, wenn auch schwächer ausgeführt, ein Vertreter derselben Dämonie ist,

die Fausta beherrscht. Es mag darauf hingewiesen werden, daß die äußeren Charakteristiken dieser drei Menschen sehr kurz aber eindringlich gehalten sind und sich jedesmal auf Augen und Gesichtszüge beschränken, daß aber trotzdem ein geschlossenes Bild der Persönlichkeit entsteht; auch ein Fortschritt gegenüber dem „Frühling", in dem sehr viel mehr von dem Eindruck, den ein Mensch auf einen Betrachter macht, ausgesagt wird (I, 2; 20, 25, 30/31). Dieser kleine Unterschied weist darauf hin, daß die eigentliche Handlung im Kreise um Fausta zu suchen ist, während der Kreis um Monika, wie es der alte Raabe im Vorwort von 1891 sagt, jener Kinderromantik angehört, die „dem Menschen auf dieser Erde hilft, wenn auch nur etwas behaglicher bis in den nächsten Tag hinein (XII), also einfach der Freude an diesem klaren und einfachen Leben entspringt. Formal verwandt ist diesem Kreis der Pastor Fichtner und der alte Chrysostomus. Die Freude Raabes über diese beiden lebendigen Vertreter ihres Glaubens leuchtet aus jedem Wort, das er über sie sagt (vgl. Perquin 54). Aber auch für sie gilt, daß die Raabe entscheidend anregenden Fragen nicht in ihrem Gegen- und Miteinander zur Sprache kommen. Es handelt sich hier nicht um eine Kontroverse von Katholizismus oder Luthertum, obwohl Raabes Sympathie (dies scheint mir für die betrachtende Haltung Raabes der richtige Ausdruck zu sein, obgleich in Dingen des Glaubens nicht von Sympathie und Antipathie gesprochen werden sollte) auf Seiten des Luthertums liegt.

Kehren wir nach diesem Ausblick auf die einzelnen Gestalten des Bilderbuches zu der Verschiebung vom Eingriff einer Existenzschicht in eine ihr fremde zur Gegenüberstellung zweier Existenzschichten zurück, und fragen wir, worin die Bedeutung dieser Verschiebung liegt, und was sich durch sie ausspricht. Zunächst, daß der Glaube an eine Vereinigung, eine Harmonie, nicht mehr vorhanden ist. Es sind jetzt wirklich zwei Welten, die sich unter gegenseitigem Ausschluß gegenüberstehen. Damit ist die Befangenheit in jeder einzelnen intensiver geworden. Mit dieser Tatsache aber ist auch die Frage nach dem Menschen überhaupt verschärft. Für ihn gibt es jetzt, wenn er einmal in den Bereich des Verderbens geraten ist, kein Entweichen mehr. Im „Heiligen Born" wird

die Bitterkeit dieser Erkenntnis aber nicht objektiv gesehen, sondern durch die Stärke des Kreises des Lebens abgeschwächt. Dieser Kreis wird von jedem verderbenbringenden Einfluß, auch durch äußere Geschicke, verschont. Diese Tatsache ist wichtig für die Gesamtsicht der Welt. Wenn es auch keine Harmonie zwischen den beiden Welten gibt, so gibt es andererseits eine dem Verderben abgewandte, und dort ist Leben und Glück. Hierbei muß beachtet werden, daß die Menschen der hellen Seite in kindlicher Einfalt in sich ruhig und gefestigt sind, ohne Kenntnis der Unruhe und Bewegtheit der anderen, weniger selber Entscheidungen fällend, als vielmehr in festen Bahnen voranschreitend. Dagegen stehen die Menschen der dunklen Seite, die ständig zum Handeln und Entscheiden gezwungen werden, ihre Entscheidungen zwar immer so fällen müssen, wie ihr Dämon es will, aber eben doch in der Bewußtheit ihrer Nähe zum Dämonischen, in Bejahung wie Fausta oder in Verneinung wie Festus. An dem siegreich-erfolglosen Kampf Spadas wird die wesenhaft unlösliche Unfreiheit des Menschen, die zum Verderben führt, besonders deutlich. Es ist für den „Heiligen Born" also festzuhalten, daß er im Vergleich zum „Frühling" eine Unfreiheit der Menschen verstärkt hervorhebt. Die Bedrohung, die in dieser Tatsache liegt, wird aber abgeschwächt durch das starke Licht, das auf das Leben der ruhig und gefestigt Lebenden fällt und das dem Verderben kein Einfallstor bietet. Hell und dunkel sind die verschiedenen Lebenskreise, aber die Tatsache der Existenz des Hellen schwächt die Bedrohung durch den dunklen ab. Perquin meint, daß „das Dasein einer Fausta schon an sich ein Angriff auf diese Welt" sei und es daher psychologisch durchaus verständlich sei, daß gerade Klaus Fausta tötet (42). Mir scheint diese Schlußfolgerung nicht ganz berechtigt zu sein. Objektiv gesehen ist es richtig, daß die Existenz einer Fausta Angriff auf die Welt des Idylls ist, d. h. daß diese durch sie in Frage gestellt wird, aber dieser Angriff wird im „Heiligen Born" nicht deutlich gemacht. Im Gegenteil, der Kreis des Lichtes überstrahlt den des Dunkels, schwächt die in ihm liegende Bedrohung ab. Und so scheint mir die Tatsache, daß es Klaus ist, der Fausta tötet, mehr dahin zu weisen, daß die Bedrohung vor der Kraft des Lichtes weicht, als dahin, daß

durch diese Tötung ein Angriff abgeschlagen werden soll. Soviel ich sehe, wäre dies auch die einzige Stelle des ganzen Werkes, an der diese Beziehung zwischen beiden Welten betont würde. Auch der Abschluß der beiden Teile der Erzählung, der jeweils durch ein memento mori und ein memento vivere unterstrichen wird, spricht deutlich dafür, daß vor der Kraft des Lebens die des Todes weichen muß.

Von den historischen Erzählungen dieses Abschnittes bleiben noch „Ein Geheimnis", „Die schwarze Galeere" und „Unseres Herrgottls Kanzlei".

Die erstere nimmt einen durch Briefe der Liselotte von der Pfalz überlieferten Vorfall zum Anlaß, die Darstellung eines Menschenlebens zu geben, das im Besitz geheimnisvoller Macht — der Fähigkeit des Goldmachens — ist und von den auf natürliche Weise lebenden Menschen vernichtet wird, weil es sich weigert, seine Macht mit anderen zu teilen. Nicht die Frage nach dem alchemistischen Geheimnis des Goldmachers ist Raabe die wichtige, auch nicht die ethische nach der Einbeziehung der Fähigkeit Stefano Vinaches in das Staatsleben, sondern ihm kommt es mit der Darstellung dieses Menschenlebens auf ein Doppeltes an. 1. zu zeigen, daß „die Welt nicht so geschaffen ist, daß sie ein großes Genie in sich dulden könnte" (552)[3]) und 2. deutlich zu machen, daß ein Mensch sein Leben leben muß, ohne daß er es kennt oder gar bestimmen kann. Wie verworren aber ein einzelnes Leben auch aussehen mag, es verliert seine Schrecknis über dem Gedanken an die letzte große Harmonie, die hinter allem Erdendasein steht, die in den Händen Gottes ruht und deren eines Glied auch die Unordnung und Zerrissenheit eines einzelnen Menschenlebens ist. „Ei wie wunderlich, wunderlich spinnt sich ein Menschenleben ab! Wir armen blinden Leutlein auf diesem Erdenballe wandeln freilich in einem dichten Nebel, der sich zeitweilig ein wenig hier und da lüftet, um im nächsten Augenblick desto dichter sich wieder zusammenzuziehen. Wir ge-

3) „Genie" bedeutet einfach Ausnahmemensch; das Abgehobensein eines Menschen gegen die Welt der Allgemeinheit (Hilde Schneider, S. 39). Es ist hier in keiner Weise inhaltlich bestimmt, allein die Tatsache der Ausnahme, die formale Seite eines genialen Menschenlebens genügt, Anstoß in der Welt der Allgemeinheit zu erregen.

triebenen und treibenden Erdbewohner haben freilich nur eine dumpfe Ahnung von dem, was im Getümmel ringsherum vorgeht. Warum sollten wir uns auch in der kurzen Spanne Lebenszeit, die uns gegeben ist, viel um andere Leute bekümmern, da wir doch soviel mit uns selbst zu tun haben? Über allen Nebeln ist Gott; der mag zusehen, daß alles mit rechten Dingen zugeht, der mag achtgeben, daß sich der Faden der Geschlechter, welchen er durch die Jahrtausende von dem Erdknäuel abwickelt, nicht verwirrt. Nur weil sie abgewickelt werden, drehen sich Sonne, Mond, Sterne, — von jeder leuchtenden Kugel läuft ein Faden zu dem großen Knäuel, in welchem jeglicher Knoten, der unterwegs entstanden sein mochte, gelöst sein wird, in welchem alle Fäden nach Farben und Feinheit harmonisch sich zusammenfinden werden" (534). Es liegt dieselbe Weltsicht hier zugrunde, die schon im „Frühling" da ist, wenn Dr. Hagen zu Alida sagt: „Die Dichter aber haben auch das Recht, ein Glied aus der großen Kette des Daseins herauszuheben und abgeschlossen künstlerisch zu gestalten. Im Leben jedoch fließen die Ringe dieser Kette ununterbrochen durch die Hände des Demiurgos, des Urkünstlers, der nichts von Anfang, nichts von Ende weiß und welchem alles Harmonie und schönste Blüte ist, was uns Mißlaut und Vernichtung scheint" (230/31). Diese Weltsicht macht die Betonung der Lichtseite des Lebens im „Heiligen Born" verständlicher; wenn die hinter aller Verneinung und allem Elend stehende Harmonie das letzlich Gültige ist und auch im Leben des Einzelnen Harmonie und Glück sichtbar und greifbar werden, dann kommt theoretisch der Darstellung des Idylls dasselbe Recht zu wie der der Romantik. Da allerdings die Tatsache der Unordnung und der Not im menschlichen Leben sich immer wieder aufdrängt, ist es verständlich, daß für einen Menschen wie Raabe, der offene Augen für die Wirklichkeit des Lebens hat, an diesem Punkt des Widerspruches das Interesse zur Darstellung und damit das Abmühen um einen Sinn einsetzt; denn wenn auch die theoretische Erklärung und Relativierung der Not des Augenblicks durchgeführt ist, wird doch ihre handgreifliche Wirklichkeit immer wieder so deutlich, daß sie zur Frage nach ihrem Grund, zur Stellungnahme und zur Darstellung zwingt.

„Die schwarze Galeere" und „Unseres Herrgotts Kanzlei" sind die einzigen Erzählungen dieses Abschnittes, die ein konkretes geschichtliches Ereignis zum Zentrum ihrer Handlung nehmen. Klara Sieper unterscheidet bei Raabe in ihrer Arbeit „Der historische Roman und die historische Novelle bei Raabe und Fontane" zweierlei Prozesse für die Verwendung und Verarbeitung der Quellen (28 ff.).[4])

a) Ein Wort, eine Rede, eine Notiz
b) ein Geschichtswerk

wird zum Ausgang genommen. Mir scheint eine Unterteilung der historischen Werke Raabes nach dem Gesichtspunkt der Quellenverarbeitung nicht besonders günstig zu sein, da hierbei der Ansatzpunkt der Raabeschen Interessen, der im Konflikt liegt (Sieper 25), nicht ganz deutlich wird. Ich möchte daher die Frage nach der Art des Konfliktes zur Scheidefrage der historischen Erzählungen machen. Es ergibt sich dabei folgende Fragestellung: Liegt der Konflikt primär im Historischen oder primär im Menschlichen? d. h. übernimmt Raabe den Konflikt aus der Quelle oder benutzt er diese nur als Material, um einen Konflikt zur Darstellung zu bringen? Ich wies schon darauf hin (S. 45), daß das Themenverzeichnis Ahrbecks allein für die „Schwarze Galeere" und „Nach dem großen Kriege" ein historisches Moment angibt, — die „Kanzlei" — bei Siepers Einteilung nach Quellenbehandlung der „reinste Typ des streng geschichtlichen Romans" (31) — bildet hier die Ausweitung des Persönlichen zum Politischen und steht damit dem „Großen Kriege", wie ich ihn als politische Dichtung bezeichnete, sehr viel näher als den historischen Erzählungen. Dies ist ein Hinweis auf die Tatsache, daß die menschlichen Konflikte bei Raabe sehr viel mehr im Vordergrund stehen als die historischen und die Historie im allgemeinen das Material bietet, diese menschlichen Konflikte zur Darstellung zu bringen, wie es sich aus den bisherigen Interpretationen ergeben hat. Hier ist nun aber der Punkt, an dem

4) Mir würde es besser erscheinen, hier von einer Verschiedenheit der Quellen und nicht einer solchen der Verwendung und Verarbeitung der Quellen zu sprechen.

meines Erachtens die „Schwarze Galeere“ und die „Kanzlei“ von den übrigen historischen Erzählungen abweichen; denn in beiden spielt das historische Geschehen eine entscheidende Rolle.

In der „Schwarzen Galeere“ geht es wirklich um den Kampf der Niederländer gegen die Spanier, und an Jans und Mygas Schicksal wird deutlich, wie die Meergeusen diesen Kampf führen. Hier ist es einmal so, daß menschliche Geschicke das Material zur Darstellung historischen Geschehens bieten. Es gibt hier nur wenig inneres Geschehen. Von Jan und Myga wird ein reiner Tatsachenbericht gegeben (476 ff.). Beide werden als Typen des wagemutigen Wassergeusen und der durch ihre Treue wehrhaften Niederländerin lebendig, von eigenem inneren Erleben erfahren wir wenig. Dies im Gegensatz zu den idyllischen Gestalten der Vorwerke, zu denen Jan und Myga trotz ihres äußerlich wildbewegten Lebens gehören, denn die Unruhe, in der sie während des dargestellten Geschehens leben, ist rein äußerlich bedingt. Aus dem Wenigen, was wir von ihrem persönlichen Erleben ahnen, wird deutlich, daß dieses unberührt von Erschütterungen bleibt, also keineswegs durch Bewegung, sondern vielmehr durch Ruhe charakterisiert wird. Bei Klärchen und Monika dagegen wird auf dem Untergrunde ihres ideellen Urbildes ihr inneres Erleben aufgewiesen. Es ließe sich hiergegen einwenden, daß dies Unterschiede seien, die durch die Gesamtanlage der entsprechenden Werke — „Ein Frühling“ und „Der heilige Born“ ihrer Anlage nach in das Gebiet des Romans hineinreichend, „Die schwarze Galeere“ in das der Novelle — bedingt sind, aber gerade dieser Einwand spricht für das Vorherrschen des historischen Momentes. Dem einmaligen historischen Geschehen, der Eroberung des „Andrea Doria“ als eines Teilbildes aus dem Befreiungskrieg der Niederlande entspricht die Form der Novelle, während das stetige Neben- und Gegeneinander von Dämonie und Einfalt die Darstellung in der Zeit, d. h. die Form des Romans benötigt. In eben demselben Sinn wie Jan und Myga ist auch Leone della Rota typenhaft gehalten, nach dem alten Sprichwort, „welches in Italien von seiner (Leones) Vaterstadt umgeht: Genua hat ein Meer ohne

Fische, ein Land ohne Bäume, Männer ohne Treu und Glauben" (488).

Die einzigen, von deren Eigenleben wir etwas erfahren, sind Antonio Valani (474, 489, 498) und der Hauptmann Jeronimo (461), und beide stehen außerhalb des eigentlichen Geschehens, denn Antonio Valani ist nur Marionette in den Händen Leone della Rotas. Für beide ist es charakteristisch, daß sie von düsteren Gedanken und Ahnungen gequält werden (461/62), und diese Tatsache ist bezeichnend für Raabe, denn sie bedeutet, daß da, wo Menschen nicht in völliger Unmittelbarkeit leben, sie vorwiegend düster sehen.

Hier ist jetzt der Ort, an dem „Nach dem großen Kriege" besprochen werden muß. Schon chronologisch gehört dieses Werk, das in der Zeit vom 17. 8. bis 27. 12. 60 geschrieben worden ist, zwischen die „Schwarze Galeere" (24. 8. bis 12. 10. 60) und die „Kanzlei" (13. 3. bis 21. 9. 61), aber auch dem Gehalt nach nimmt es eine Zwischenstellung zwischen diesen beiden Werken ein. Was die „Schwarze Galeere" zum historischen Werk im engeren Sinne macht, ist der Umstand, daß die Historie hier nicht nur Szenerie ist, sondern daß sie das Material für die Handlung gibt, während die früher entstandenen Werke jeweils mit der Historie den Hintergrund schufen, und dann die Gebundenheit der Menschen den eigentlichen Gehalt ausmachte. „Nach dem großen Kriege" bezeichnete ich vorhin als politische Erzählung, weil es in ihr um die Bindung des Menschen an sein Vaterland geht, wobei die konkrete historische Situation das Material für diesen Tatbestand abgibt.

Die Menschen, an denen die Fragestellung der Briefgeschichte deutlich wird, sind Sever und Fritz. Die Form des Briefromanes weist schon darauf hin, daß es sich bei diesem Werk mehr um inneres als um äußeres Geschehen handelt. Dies ganz im Gegensatz zur „Galeere", die nur vom äußeren Geschehen lebt. Aber in beiden Werken ist das Vaterland die Macht, auf die das Leben der gestalteten Menschen sich konzentriert. Daß im „Großen Kriege" der „Galeere" gegenüber diese Konzentration verinnerlicht ist, bedeutet, daß das Vaterland nicht nur von außen zur Beherrscherin des Lebens wer-

den kann, sondern daß es das Lebenszentrum des Menschen wird. „Sever, ich glaube an mein Volk, und du sollst auch daran glauben“ (384). Dieser Satz ist, wie ich schon anführte, der Kernsatz der gesamten Briefgeschichte. Der Glaube an das Volk trägt diese Männer, und wenn Sever ihn verlieren will, so ist das begründet „in der Menschen kleinlichem Getümmel, in dem selbstsüchtigen Kampf des Ich mit dem Ich“ (426). Im Rahmen der gesamten Geschichte liegen diese Zweifel sehr am Rande. Dies wird schon daraus deutlich, daß Fritz Wolkenjäger der alleinige Briefschreiber ist und die Einwände Severs nur in seinen Antworten aufklingen. Die Zweifel bilden im Ganzen des Werkes keine ernsthafte Bedrohung des Glaubens an die Lebensmacht des Volkes. Das Gegengewicht, das in Fritz Wolkenjägers idyllischem Leben liegt, ist sehr viel stärker. Die Abstandnahme seinerseits von aller Unruhe und Bedrohung und die Ansicht, nur in dieser Abstandnahme Überwindung zu finden, wird oft genug ausgesprochen. So schreibt er an Sever: „Du bist nicht dazu gemacht, im Halbschlaf zu liegen, gleich anderen Leuten, die sich über ihre Kräfte angestrengt haben, so wie ich. Trotz meiner Bekümmernis über Deinen wilden Brief habe ich doch fast lachen müssen über eine Zeile desselben, in welcher Du schreibst, du hörest meine Wiegenlieder gern, und ich möge weitersingen; dein Herz bedürfe der Ruhe, und es sei Sturm in dir, — Ach, liebster Freund, wie gern will ich das; aber besser wär's, viel besser, du suchtest um dich her, daß du zwei sanfte Augen und einen süßen Mund und eine weiche Hand fändest, welche die finstern Falten dir von der Stirn schmeicheln und dich bitten dürften, nicht die Nächte durch zu sitzen über dem Juvenal, dem Machiavell und den Zeitungsartikeln des Herrn von Gentz“ (385). Und „Ich habe wieder recht gefühlt, daß der Mensch nur in der Entfernung von dem Menschen den rechten Blick für die Menschen und ihr Erdenleben hat, daß er nur in der Entfernung von ihnen die Größe, die Tugend, die Herrlichkeit des Menschen im Ganzen erkennt, während er, wenn ihn das Getriebe des Tages selbst in seinen Wirbeln dreht, nur die Schwäche, Torheit und das Elend des einzelnen erblickt. Komm in den Wald, finsterer Severus! Merlin, der alte, lebt noch, und dem, welcher ihn aufzufinden weiß, zeigt er auf

dem dunklen Grunde seiner Zauberhöhle der Weltgeschichte Fluten und Wallen" (427). Die Erkenntnis des Unglücks und der Gebundenheit des einzelnen ist also genau so erhalten wie in den früheren Werken, was ja auch aus den Gestalten um den Trautenstein und aus der armen, irren Frau, die immer vergeblich wartet, deutlich wird. Aber der Hauptakzent liegt auf der Abwendung von all diesem Unglück und der Hinwendung zum Idyll, das hier zeitweilig die Formen der Lebenshaltung annimmt, die wir als die romantische kennen. (Hieran wird deutlich, daß die Fehsesche Unterscheidung von Idyll und Romantik eine rein formale ist.) In der Hinwendung zum Leben des Alltags und der Traulichkeit, der Familie und der Häuslichkeit wird die Überwindung aller Sinnlosgkeit und die Möglichkeit zu neuem Aufbau gefunden. Verdeutlicht wird dies mit dem Studentenlied „Ans Werk", das in das Heim des Oberlehrers Wolkenjägers hineinklingt. Die Liebe ist es, die den Menschen fähig macht zu diesem Werk des Aufbaus am Volk.

Im Gegensatz zu allen bisherigen Werken ist diese Geschichte in Briefen verhältnismäßig spannungsfrei. Was an Spannungen zwischen Sever und Fritz auch da sein mag, es ist immer nur angedeutet, niemals ausgeführt. Beide finden sich in dem gleichen Bemühen um das Wohl des Volkes. Es sind zwar immer wieder zerstörende Kräfte am Werk, die den Wiederaufbau hindern wollen, aber sie bringen keine akute Bedrohung in den Ablauf des Geschehens.

Wurden die Schicksale Jans und Mygas in der „Galeere" äußerlich von dem historischen Geschehen bestimmt, so ist die Gesamthaltung Fritz' und Severs von der Inanspruchnahme durch das Volk bestimmt. Wenn bis jetzt die den Menschen bestimmenden Kräfte die der persönlichen Leidenschaft oder des konkret-historischen Geschehens waren, so sind es jetzt solche der Hingabe an eine überpersönliche Macht, die hier das Volk ist. Diese Hingabe ist auf die Form gesehen dieselbe wie die der persönlichen Leidenschaften, die wir bis jetzt kennenlernten. In Sever und Fritz sind die beiden Pole, zwischen denen sich die Menschen bis jetzt bewegten, der der Romantik und der des Idyll verdeutlicht. Die Briefgeschichte bringt auf den Inhalt gesehen einen Fortschritt gegenüber den

bisherigen Werken, indem sie die ideellen Bindungen von einer unpersönlichen Macht bestimmt sein läßt; auf die Form gesehen aber ist keinerlei Fortschritt den früheren Werken gegenüber festzustellen.

„Unseres Herrgotts Kanzlei" ist ihrer Struktur nach der „Schwarzen Galeere" verwandt, mit dem Unterschied, daß hier die typenhafte Darstellung nicht durch eine Augenblickshandlung zu erklären ist, sondern wohl durch die Tatsache, daß es Raabe hier wirklich um die Darstellung des Kampfes Magdeburgs um seine Glaubensfreiheit geht. Hierbei ist zu beachten, daß nicht der Inhalt dieses Kampfes, d. h. der lutherische Glaube, für Raabe das entscheidend Wichtige ist, obwohl er, wie ich bei der Besprechung des „Heiligen Born" bereits sagte, mit seinen Sympathien auf Seiten des Luthertums steht, sondern die tapfere Kampfeshaltung der Stadt. Deutlich wird die säkulare Haltung, mit der Raabe diesen Kampf ansieht, gerade da, wo seine Freude über ihn besonders hervorleuchtet. „Überall im Reich wurden die Druckereien, welche wider das Interim gewirkt hatten, gesperrt; überall wurde das freie Wort und der freie Gedanke mit aller Macht in Banden gelegt, und das neue Religionsgesetz mit Gewalt eingeführt.

So stand dann wie ein leuchtendes Beispiel für ewige Zeiten die Stadt Magdeburg.

Unseres Herrn Gottes Kanzlei

da, hochhaltend das Panier deutscher Gedankenfreiheit (von mir gesperrt). Hier allein lagen die Pressen nicht in Ketten, hier allein fürchteten die wackeren Drucker Paul Donat, Christian Rödinger, Michael Lotther und wie sie sonst hießen, Kaiser und Reich, Acht und Aberacht nicht. Hierher unter den grünen, schirmenden Kranz der magdeburgschen Jungfrau flüchteten die Exules, die Verbannten, Prediger, Kriegsleute. Hier schrieben die Amsdorf, Flatius, Gallus, Pommarius kühner und immer kühner, je gewaltiger die Gefahr war, je drohender das Verderben gegen die Mauern und Wälle der Stadt des großen Kaisers Otto heranzog.

Ja, Unseres Herrgotts Kanzlei hieß mit Recht bei den Evangelischen diese Stadt Magdeburg, so stolz, so tapfer, so

todesmutig allein im weiten Reich nach dem achtundfünfzigsten Psalm ausrufend: ‚Seid ihr denn stumm, daß ihr nicht reden wollt was recht ist' " (29/30).

Es wird deutlich ausgesprochen, daß Raabe hier nicht den Kampf um den rechten Glauben sieht, sondern den Widerstand deutscher Gedankenfreiheit gegen Fesselung durch Kaiser und Reich. Das Luthertum ist nur dem Schein nach der Preis, um den gekämpft wird, in Wahrheit ist es die Freiheit, deren Sieg sich an dem des Luthertums erweisen wird. Der Kampf geht also im Grunde nicht um den Inhalt, den Glauben, sondern um die Freiheit der Gedanken, um die Form. Dies ist das Urteil Raabes über den Kampf der Stadt Magdeburg und wohl auch über die Reformation. Das schließt nicht aus, daß die Menschen als Kämpfer um den Inhalt des Glaubens geschildert werden, wie es tatsächlich der Fall ist. Sie sind also in doppelter Schichtung zu verstehen: 1. innerhalb des Geschehens der Erzählung als die für ihren Glauben Kämpfenden und 2. als solche symbolhaft als Kämpfer um die Freiheit des Denkens gegenüber von außen kommender Fesselung.

Diese Strukturfragen sind Raabe allerdings zur Zeit der Abfassung wohl kaum bewußt gewesen, damals verdichteten sich ihm die Gestalten und Bilder, die er auf den Gassen und Märkten Magdeburgs erspäht hatte (IX) zu einem Bilderbuch, zum Zeit- und Historiengemälde. Es ist festzuhalten, daß die Absicht des Dichters dahin geht, die geistigen und politischen Kämpfe getreu wiederzugeben, daß daher die Hauptkämpfer als Typen damals lebender Menschen geschildert werden und daß sie darüber hinaus — wohl ohne Bewußtsein des Dichters — als Kämpfer für den Inhalt des Glaubens in Wahrheit solche für die Freiheit des Denkens sind, daß also der Inhalt gleichsam das Medium wird, an dem allein die Form sichtbar wird, so wie die Lichtstrahlen erst dann sichtbar werden, wenn sie auf Materie treffen. Das eigentliche Objekt des Kampfes ist nicht der Inhalt, sondern die Form. Es liegt hier das Phänomen vor, daß das abgeschlossene Werk objektiv, d. h. gleichsam „von außen" betrachtet, andere Aussagen macht, als sie die Interpretation der Einzelgestalten liefert. Diese führt immer wieder dazu, die Kämpfer

der Stadt Magdeburg als Kämpfer um ihres Glaubens willen zu verstehen, vor allem verstehen sie sich selbst nur so. Am deutlichsten wird das bei dem Ratmann Ludolf Horn (vgl. 185, 265/66), während Meister Michael Lotther in weitem Maße von der Freude am kriegerischen Leben getrieben wird (30/31, 36). Diese Doppelheit des Kampfobjektes, die sich in dem Lob über Unseres Herrgotts Kanzlei zeigte, findet sich auch in dem Ratmann Ludolf Horn. Wenn er zu dem Meister Michael Lotther von dem Geist spricht, der die Stadt retten wird (37), meint er damit den freien Geist, d. h. die geistige Freiheit und die Entschlossenheit ihrer Bewohner. Diese Worte des Ratmannes, die die Rettung der Stadt nicht von fleischlichen Waffen erhoffen, machen es aber auch deutlich, daß es geistige und nicht geistliche Waffen, also säkulare sind, auf die er sich verläßt und nicht auf die Kraft des Wortes Gottes. Ich muß hier noch einmal darauf hinweisen, daß gerade Ludolf Horn, wie er von Raabe gestaltet ist, als ein Mann verstanden werden muß, der durch seinen Glauben lebt und für ihn seinen Kampf kämpft (vgl. die vorhin angeführten Belegstellen und dazu 145, 268), daß aber dieser Kampf um den Glauben mit Raabeschen Augen gesehen nur ein Zeichen ist für den Kampf deutscher Geistesfreiheit, daß es also nicht der Glaube Luthers ist, der den Wert des Kampfes ausmacht, sondern die Tatsache der Freiheit, die in diesem Kampf um den Glauben sichtbar wird. Der Kampf um den Inhalt des Glaubens ist auch hier Mittel, um die Form der Freiheit sichtbar werden zu lassen. Wir hatten bis jetzt gesehen, daß die Raabeschen Menschen jeweils in einem bestimmten Kreise leben, den sie nicht verlassen können, nach dessen Gesetzen ihr Leben verläuft. Über das Woher dieser Bestimmung kann nicht viel ausgesagt werden. Es ist einmal mit dem Charakter gegeben -- vorwiegend bei den Menschen des Idylls — und zeigt sich andererseits als eine von außen den Menschen bezwingende Macht, wobei die Offenheit den Angriffen dieser Macht gegenüber wiederum durch den Charakter bestimmt ist -- dies besonders bei den Menschen der Romantik. Dabei zeigt es sich, daß in der Kette der einzelnen Werke die dämonische Gewalt, unter der ein Mensch stehen kann, immer stärker, (Alida-Fausta) und die Möglichkeit zu einer Freiheit ihr gegenüber zu kommen, immer

schwächer wird (Hagen - Simone Spada). Man darf sagen, daß die Unfreiheit des Menschen als Tatbestand gesehen wird, und es Raabe darauf ankommt zu zeigen, wie und wohin sich ein Leben innerhalb dieser Unfreiheit entwickelt, wobei immer wieder die zur Katastrophe führenden Leben im Mittelpunkt des Interesses stehen, die Bedrückung, die von ihnen ausgeht, aber durch die Blicke auf das stille kleine Leben, das idyllische Leben, das auch wirklich und aufweisbar ist, gemildert wird.

Mit den Menschen der „Kanzlei", den Glaubenskämpfern, kommt ein neues Moment in die Menschenauffassung und -gestaltung hinein. Es handelt sich hier um Menschen, die wie die anderen innerhalb eines bestimmten Kreises leben, in dem des reformatorischen Glaubens, und nun durch ihre Umgebung gezwungen werden, sich zu ihrem Leben zu bekennen oder es zu verleugnen. In dem Bekenntnis gegenüber aller äußeren Not und Lebensbedrohung erweist sich eine neue Freiheit der Bekennenden. Es ist nicht die einer Beherrschung des Lebens, sie ist daher nicht gleichbedeutend mit einer Sprengung der bis jetzt immer wieder aufgezeigten Unfreiheit, sondern sie geht mitten durch sie hindurch, d. h. in ihr wird eine neue Freiheit wirklich, die der tapferen Gegenwehr gegen jede Unterdrückung, die sich gegen das Lebenszentrum richtet, das durch ideelle Bindungen bestimmt ist. Es ist also hier die Möglichkeit einer Freiheit in der Gebundenheit gesehen, einer Freiheit, die sich nicht gegen die bis jetzt immer wieder aufgezeigte Gebundenheit wendet, daher auch nur da verwirklicht werden kann, wo diese nicht mit Notwendigkeit zur Zerstörung führt. Daß die Wehrlosigkeit des Menschen in keiner Weise geringer geworden ist, wird an den Gestalten um Adam Schwartze, besonders an ihm selbst und der Frau Johanne deutlich. Mit der neuen Möglichkeit der Freiheit hat sich aber die Fragestellung der Raabeschen Werke verschoben. Es geht nun nicht mehr um das Neben- bzw. Gegeneinander der beiden Kreise, um den Erweis der Macht der Dämonie, sondern um den Erweis der Freiheit des Menschen, die darin sichtbar wird, daß er sich gegen Eingriffe in sein Lebenszentrum wehrt. Galt also das Hauptinteresse Raabes — neben der Schilderung des Idylls — bis jetzt der zerstörenden Macht der Dämonie, so gilt es jetzt den aufbauenden Kräften der menschlichen Freiheits-

möglichkeiten, wohlgemerkt immer unter der Anerkennung der Macht der Dämonen. Da diese Gültigkeit hat und mit Notwendigkeit zum Untergang führt, wendet sich Raabe von ihrer immer erneuten Aufweisung als dem Hauptgegenstand des Werkes ab (ich wies bereits darauf hin, daß die Gestalten um Adam Schwarze noch im Dienst dieses Interesses stehen) und solchen Menschen zu, bei denen die Freiheitsmöglichkeiten real sind, d. h. solchen, die in der Hinwendung zu ihren ideellen Gebundenheiten und nicht in der Abkehr von ihnen leben. Auch hieran wird wieder deutlich, wie ernst die Gebundenheit der Menschen gesehen wird. Nur in der Bejahung zu ihr kann seine Freiheit liegen, deshalb muß sich Raabe jetzt d e n Inhalten zuwenden, die nicht nur zur Zerstörung, sondern zum Aufbau führen. Ein solcher Inhalt ist in der „Kanzlei" der lutherische Glaube. Wir hatten gesehen, daß er es für die Menschen der „Kanzlei" ist, nicht um seines Inhaltes willen, sondern um durch ihn die Form der Freiheit des Menschen zu veranschaulichen. Hieraus läßt sich schließen, daß der Glaubensinhalt für Raabe selbst nicht das Lebenszentrum war. (Auf Raabes Stellung zum christlichen Glauben werde ich bei der Besprechung der „Unruhigen Gäste" näher eingehen, hier sei nur dieser kurze Hinweis gegeben.) Aus diesem Tatbestand ergeben sich nun für die folgenden Werke zwei Fragen: 1. Wie wird der Mensch fähig, die neue Möglichkeit der Freiheit zu ergreifen, d. h. sie zur Wirklichkeit werden zu lassen? und 2. Um welcher Inhalte willen verwirklicht der Mensch seine Freiheit?

Diese Fragen, von denen besonders die erste auf die E n t w i c k l u n g des Menschen hinweist, werden die Grundfragen der nun folgenden drei Erziehungsromane, deren ersten („Die Leute aus dem Walde") Raabe einen Monat nach Abschluß der „Herrgottskanzlei" begann.

4. Die zu bejahende Bindung ist das „Ideal" als sittlicher Wert. Darstellungsform: der Erziehungsroman.

a) Das Ideal wird dem zu Erziehenden von den Erziehern aufgezeigt und vorgehalten.

Wie die bisherigen Werke stark durchsetzt sind von Gestalten, die ihr Dasein der Lust am Fabulieren verdanken, so ist es auch der erste der drei Erziehungsromane „Die Leute aus dem Walde". Eva Dornbluth und Fritz Wolf, Aurora Stibbe und Julius Schminkert, sie verdeutlichen die Pole, zwischen denen sie sich bewegen, wenn sie auch nicht ohne Bedeutung sind für das Leben Robert Wolfs, des Helden des eigentlichen Erziehungsromanes. Ihre Bedeutung ist aber eine andere als die der drei Alten aus dem Winzelwalde. Diese gelten als die Vertreter des Realismus, des Idealismus und des Humors (82) und nehmen die Erziehung Robert Wolfs bewußt in die Hand; jene wirken erzieherisch durch ihr bloßes Dasein; sie sind Phänomene der realen Welt, die drei Alten Hinweise auf die Welt des Gesollten.

Die Erkenntnis, unter der die gesamte Betrachtung dieses ersten Erziehungsromanes stehen muß, hatte sich am Schluß des vorigen Kapitels folgendermaßen herausgestellt: es gibt für den Menschen innerhalb seiner Gebundenheit eine Freiheit, die nämlich, die im Akt des Bekenntnisses zum eigenen Lebenszentrum deutlich wird. In „Nach dem großen Kriege" und der „Kanzlei" war dieses Zentrum gewissermaßen von außen gegeben, einmal im Vaterland, das andere Mal im reformierten Glauben. Die neue Fragestellung: muß dieses Zentrum immer ein von außen gegebenes sein oder kann es nicht vielmehr der Mensch sich selbst erwählen? drängt sich auf. Die Erziehung Robert Wolfs durch die drei Alten aus dem Winzelwalde gibt die Antwort darauf. Robert Wolf fällt ihnen in die Hände als ein junges, leidenschaftsbessenes Waldkind, von

keinerlei Bindungen gehalten außer denen des Augenblicks. Hier greift Fiebiger ein, mit dem Ziel, „diesem Leben einen Inhalt zu geben, wie er sich für ein vernünftiges Wesen schickt“ (54) und „ihn zu einem echten tüchtigen Menschen zu bilden“ (88). Dies ist als echte Bildung, d. h. Formung des Gegebenen und nicht Neuschaffung gemeint. Anlage und Charakter Robert Wolfs sind entscheidend für das Resultat der Erziehung. „‚Es ist ein gutes Gesicht‘ lautete die Antwort (Ulex’). ‚Intelligente Stirn und Augen, ziemlich charaktervolle Nase, etwas zu viel Weichheit um den Mund — alles in allem aber ein befriedigendes Gesicht‘“ (152). So setzt denn diese Erziehung ein, deren Ziel der „echte, tüchtige Mensch“ ist. Der „echte Mensch“, dieser Terminus ist bereits aus den „Kindern von Finkenrode“ bekannt, dort war er auf Günther Wallinger angewandt und bezeichnete den Menschen, der die Spannkraft hatte, sich von einer Idee ganz einnehmen und beherrschen zu lassen (241/42), war also rein formal zu verstehen, denn der Inhalt der Idee war nicht ausschlaggebend für die Bewertung. Ist hier dasselbe gemeint? Diese Frage muß verneint werden. Was hier unter einem echten Menschen verstanden wird, ist in doppelter Weise faßbar und zwar 1. als das objektive Verständnis, d. h. als das, das sich aus dem Roman als Gesamtwerk als das von Raabe angestrebte erweist und dessen Richtung durch die drei Alten aus dem Winzelwalde deutlich wird (auf dieses allgemeine Verständnis, das die Aussagen des gesamten Romanes vereinigt, kann ich erst nach der Einzelinterpretation eingehen) und 2. auf das subjektive, d. h. auf das von den Menschen des Romanes angestrebte. Fiebiger spricht es aus im gemeinsamen Rat der drei Alten. Nicht die Entsagung ist das Ziel ihrer Erziehung, zu der diese drei selbst im Laufe ihres Lebens gekommen sind, und die ihnen als höchstes ideales Ziel vorschwebt, sondern Hinwendung zum lebendigen Leben, die die Freiheit zur Entsagung mit sich bringt. „Es ist sogar unsere Pflicht, der heranmarschierenden — wollt ich sagen der nahenden Göttin (der Entsagung) den heiteren Schild des lebendigen Lebens entgegenzuhalten und unseren Schützling dort in der Ecke damit zu decken, bis er selbst den Schild halten und tragen kann. Es steht dann in seinem Belieben, ihn niederzulegen, wann er will“ (153/54).

So ist das Erziehungsziel nicht ein inhaltlich bestimmtes, sondern ein formales. Die angestrebte Form ist die Unerschütterlichkeit allen unerwarteten Schicksalsschlägen gegenüber. Dies ist das subjektive Ziel der Erziehung Robert Wolfs. Wenden wir uns jetzt dem objektiven zu.

Der Hauptmann Faber, der im Rahmen des ganzen Werkes eine Beobachter- und Vermittlerrolle spielt —[1]) ich halte die Ansicht Perquins (86 f.), der hinter ihm den Menschengestalter Raabes vermutet, für durchaus berechtigt[2]) — spricht dieses Erziehungsziel in seiner Rede auf dem Missouridampfer deutlich aus. „Wie die Hochherzigsten im vergeblichen Streben und Ringen untergehen, lernt der Bruder an den Gräbern des Bruders und der Schwester. Und wenn er dann den Kopf nicht kläglich sinken läßt; wenn er die Sterne dann nicht in ohnmächtigem Trotz anklagt; wenn er dann nicht zappelnd sich gegen das allgemeine Los wehrt; wenn er dann den Sternen auch über die Gräber hinaus glauben kann: dann — ist die Erziehung vollendet" (403). Daß gerade der Hauptmann Faber diese Worte ausspricht, ist Hinweis darauf, daß das Erziehungsziel der drei Alten aus dem Winzelwalde nicht nur als subjektives zu nehmen ist, sondern daß es zugleich das von Raabe mit diesem Roman aufgestellte ist, d. h. daß das subjektive und objektive Erziehungsziel identisch sind. Wir müssen nun im einzelnen fragen, wie dieses Ziel erreicht wird. Zwei Faktoren sind in ihm ausgesprochen, die für den Weg richtungweisend sind: 1. die Unerbittlichkeit des Schick-

---

1) Man denke nur an den Eingang des 2. Kapitels, in dem er von sich sagt: „... ich treibe Naturgeschichte der Menschheit und jage mein Steckenpferd um die Erde und durch diese Polizeistube" (15) und vergegenwärtige sich die Situationen, in denen er auftritt. Er führt Fritz Wolf in das Haus des Bankiers Wienand und gibt dadurch den Anlaß zu dessen Zusammentreffen mit Eva Dornbluth. Später führt er Robert Wolf an das Krankenbett Evas und weist ihn dann auf den Heimweg. Er ist also gleichsam der deus ex machina, der dann auftritt, wenn es gilt, im Ablauf der Fabel eine etwas schwierige Verbindung herzustellen.

2) Hier verweise ich auf den Eingang von „Einer aus der Menge", in dem der Schreiber, wenn auch nicht mit gleichen Worten, so doch inhaltlich dasselbe ausspricht (I, 2; 394/95), was Konrad von Faber mit den eben angeführten Worten (vgl. Anm. 1) sagt.

sals und 2. das Fügen in dieses Schicksal. Das heißt, es stehen sich gegenüber Notwendigkeit und Freiheit. Das objektive Ziel dieses Romans ist es also, den Menschen zu der Freiheit zu erziehen, die im Anerkennen und Sichbeugen unter die Notwendigkeit liegt. Diese letztere wird durchgängig symbolisiert durch die Sterne.

Bevor der Erziehungsweg genauer klargelegt werden kann, muß die Spannweite einer möglichen Erziehung durchmessen werden, d. h. es muß Klarheit bestehen über das Verständnis der menschlichen Situationen innerhalb der Welt. Die Sterne bestimmen das Leben des Menschen (114, 130, 392, 449/50, 456). Das bedeutet zunächst, eine Macht außerhalb des Menschen spricht das letzte und entscheidende Wort über ihn. „... es ist wenigstens ein Trost, daß der Mensch nicht all und jede Verantwortlichkeit für sein Dasein und seine Wege und das Ende seiner Wege zu tragen hat" (370). Nun muß gefragt werden, wie diese Macht verstanden wird. Da ist zunächst zu sagen, daß sie als positiv führend verstanden wird, d. h. als solche, die auf den Menschen sieht und ihn liebend führt, ihn aber auch in die Entscheidung stellt, in die Entscheidung, sich ihrer Führung zu unterstellen oder sich von ihr abzuwenden, was gleichbedeutend ist mit der Hinwendung zur Welt der Dämonie. Diese Macht ist also nicht unpersönliches Fatum, sondern fordernde Person. „Milde und voll Erbarmen sind die Sterne, die lichten himmlischen Kräfte; – zersprengt hatten sie die Fesseln des Unglücklichen und ihn wieder frei auf den Scheideweg gestellt. Nun hatte er zum zweiten Male in wildem Trotz die hohen Geister verachtet, und zum zweiten Male war er in die Gewalt der Dämonen gefallen" (437). Der Einzige, der von einer die Menschen nicht beachtenden Führung spricht, ist der alte Polizeischreiber Fiebiger. „... und die Sterne sind sehr mächtig und kümmern sich blutwenig um das, was die Leute, denen sie die Suppe des Lebens versalzen, dazu sagen." Dagegen der alte Ulex: „O Fritz, die Sterne sind nie höhnisch, sind nie falsch; sie freuen sich nicht über das Elend der Erdgeborenen! ... Wer ihnen folgt, mag seinen Pfad mit Tränen nehmen müssen, aber es ist doch der rechte Weg; er führt in die Höhe, und was nach oben führt, das verspottet und verachtet der Mensch nicht ungestraft" (335). Auf die Be-

deutung des verneinenden Zuges in der Gestalt Fritz Fiebigers gehe ich bei der später folgenden Einzelbesprechung ein. Für die Beurteilung dessen, was die Sterne symbolisieren, ist der Einwand des Polizeischreibers nicht von Bedeutung. Dieses wird schon dadurch deutlich, daß sich Robert Wolf im entscheidenden Augenblick nicht an ihn, sondern an den alten Ulex wendet und auf die helfende Macht der Sterne vertraut (336, 343). Die Führung der Sterne bringt durch Leid die Erfüllung der schönsten Wünsche (449). Der Blick auf sie lehrt freudige Entsagung.

Hier nun ist der Punkt, der weiterleitet zu einem tieferen Verständnis der Sternensymbolik. Das Vertrauen Ulex' gründet sich auf die ewige Harmonie der Sterne, die über allem Erdgetümmel unwandelbar ist. „‚Sieh nach den Sternen', sagte der Greis. ‚Da droben ist alles Harmonie und Ordnung; nach ewigen Gesetzen wandelt jedes Glied der großen ewigen Gemeinschaft; selbst die Regellosesten unter ihnen, die Kometen, ziehen ihren vorgeschriebenen Weg. Welch ein Kontrast gegen das Getümmel hier unten! O sieh nach den Sternen, Knabe, und wenn der dunkle Erdentag, wenn das irdische Gewölk sie wieder verbirgt, so denke an sie und vergiß nie, daß sie über allen Wolken und Schatten, über allem Sturm und Ungewitter ruhig lächeln'" (162). Diese Harmonie ist Hinweis darauf, daß das Getümmel des Menschenlebens nicht das letzte ist, das über die Form des menschlichen Seins ausgesagt wird; daß über dem Getümmel des menschlichen Lebens wie eine bedeckende Hülle die Harmonie der Sternenwelt liegt. Von daher wird die Unordnung des menschlichen Lebens gering geachtet und der Einzelne von sich und der Betrachtung des eigenen Leides abgezogen (vgl. I, 2; 231). „Verhältnismäßig heiter konnte sie (Helene Wienand) nur dann sein, wenn sie im Giebelzimmer des Nikolausklosters saß, die unruhige Hand des Vaters in ihren Händen hielt, am Nachthimmel still die Sterne ihren Weg durch die Ewigkeit gingen und der Seher der kleinen ernsten Gemeinde friedlich die erhabenen Zeichen deutete, welche für alle betrübten, suchenden, zweifelnden Menschenseelen in dem unermeßlichen Raum des Weltalls geschrieben stehen" (435). Die Sterne sind also Symbol für die das Menschenleben bestimmende persönliche Macht, und die

Harmonie der Sternenwelt ist Hinweis darauf, daß in der Hinwendung zu dieser Macht das Menschenleben eingegliedert wird in die kosmische Harmonie, vor der das Leid des Augenblicks, das durchaus gesehen und ernsthaft genommen wird, doch seine Bedeutung verliert.

Dies ist also eine zweite Seinssphäre, für die die Sterne Symbol sind. Dann aber ist da noch eine dritte, und diese greift ein in die menschliche Wertwelt. Die Sterne sind hier nicht mehr Symbol für die über der Unruhe der Menschenwelt bestehende Harmonie, nicht mehr in ihrem Wandel Zeuge für eine alle menschliche Unordnung überdeckende Ordnung, sondern jetzt ist dieser Ausdruck metaphorisch gebraucht und bezeichnet die Gefühle des Menschen: Liebe, Freundschaft, Glaube, Geduld, Barmherzigkeit, Mut, Demut, Ehre (345), d. h. die idealen Werte im Menschenleben. Es ist der alte Ulex, der diese Metapher durchführt (344). Nach ihm kommt wie in das Universum das Licht von den Sternen, so in das dunkle Menschenleben das Licht von diesen „Sternen", die sich dem echten Menschen „in jeder guten aber viel mehr noch in jeder bösen Stunde zu heilbringenden Konstellationen verbinden" (344). Wir haben hier wieder den Ausdruck vom „echten Menschen", der uns schon mehrfach begegnet ist, und der dahingehend zu verstehen war, daß der echte Mensch der ist, dessen Hingabefähigkeit an das ersehnte Ideal, das das sein Leben bestimmende wurde, bis hin zum scheinbaren Verfall führt (Günther Wallinger). Wenn nun hier ausgesagt wird, daß die Sterne, d. h. die idealen Werte des Menschenlebens, sich einem solchen Menschen zu heilbringenden Konstellationen verbinden, dann bedeutet das, daß der Mensch, der sich vertrauend und geduldig ihrer Führung überläßt, gut geführt wird. Damit wird eine Verbindung zwischen der kosmischen und der sittlichen Weltordnung gezogen. Die Symbolik der Sterne ist jetzt nicht mehr eine doppelte, sondern sie fällt in eine zusammen, d. h. die das Leben der Menschen bestimmende Macht steht im Zusammenhang mit den idealen Sternen, oder umgekehrt, die Befolgung der idealen Werte schafft dem Menschen ein – im besten Sinne — gesichertes Leben, d. h. beschützt ihn vor dem Eingriff dämonischer Gewalten. Wenn wir am Anfang dieses Kapitels die Frage stellten, wie

die Werte, denen der Mensch folgen soll, um im Rahmen seiner Gebundenheit zur Freiheit zu kommen, inhaltlich bestimmt seien, so müssen wir darauf antworten, daß der Inhalt dieser Werte jenen Tugenden entspricht, die gemeinhin unter dem Terminus „christliche Tugenden" bekannt sind. Es sei hier vor dem Mißverständnis gewarnt, als sei mit der Anführung dieses Terminus' gemeint, es handele sich hier um eine „christliche Ethik". Die Forderung, die von diesen objektiv gültigen und bestehenden Werten — die als in dauernder Wertgültigkeit befindlich gedacht sind — ergeht, wendet sich an den Menschen, von dem durch das Wissen um ihre Gültigkeit ihre Verwirklichung gefordert wird, d. h. an den sittlichen Menschen. Die echte christliche Ethik aber richtet sich an den durch die Gnade Gottes neugeborenen Menschen, der in der Erwartung des kommenden Reiches Gottes lebt. Es handelt sich bei Raabe um einen sittlichen Idealismus, dessen Inhaltlichkeit durch die „christlichen Tugenden" bestimmt ist. Besonders deutlich wird die idealistische Form dieser Ethik durch die Begründung der Namengebung dieser Tugenden, die der alte Ulex gibt. „Der Mensch der Materie, der Mensch des Paradieses, der weder Gut noch Böse kennt, gibt den Steinen, Pflanzen und Tieren Namen; aber der sittliche Mensch, welchem Gott befahl — erectos ad sidera tollere vultus — das erhobene Gesicht zu den Sternen zu richten, dieser Mensch gab den Gefühlen Namen und nannte sie: Liebe, Freundschaft, Glaube . . ." (344/45). Das macht also den sittlichen Menschen aus, daß er unter einer Forderung steht, die er als objektive erkennt, deren Inhaltlichkeit er aber selbst bestimmt, ohne allerdings um diese Selbstbestimmung zu wissen, und diese Forderung ihrer Tatsächlichkeit nach anerkennt. Damit aber ist sie ihres streng fordernden Charakters entkleidet. Der Mensch entzieht sich hier dem ihm zugesprochenen „Du sollst". Darin besteht das Wesen jeder idealistischen Forderung, daß sie sich gelöst hat von dem lebendigen Gott und nun, wenn auch im Gewande der unbedingten Idee, eben doch wieder menschliche Schöpfung ist (vgl. Römer I, 21/23; Fricke 230 ff.). Es sei noch betont, daß der Idealist selbst diese Ichbezogenheit nicht sieht und nicht sehen kann, daß er aber von der Heiligen Schrift her betrachtet nur so verstanden werden

kann, was auch bei Fricke deutlich wird, wenn er das idealistische und christliche Verständnis der Schuld gegeneinander abgrenzt. „Hier liegt das Entscheidende: wo sich für den Christen die unüberbrückbare Kluft auftut zwischen Sollen und Sein — da jubelt der Idealismus seines Glaubens gewiß: ‚Und der ewige Abgrund wird sich füllen.' Das macht, daß der Idealist in Beziehung steht zur Idee, und damit ist er gleichsam bis an den äußeren Rand des dem Menschen Erreichbaren gedrungen — der Christ aber ist durch die Brücke der Offenbarung in Beziehung gesetzt zu Gott, als der neuen, religiösen Realität eines allerpersönlichsten Du. Für den Idealisten trägt somit das sittliche Gebot gar nicht den Gesetzescharakter, der es dem Christen unerfüllbar und zum Grunde der Verzweiflung macht" (237).

Bis jetzt ist eine Linie des Menschenverständnisses, die in den „Leuten aus dem Walde" durchzogen wird, deutlich geworden, und zwar ist es die Linie, die das Wunschbild Raabes verdeutlicht, die den Weg und das Ziel zeigt, auf dem und zu dem er seinen Zögling führen möchte. Und Robert Wolf geht diesen Weg. Er läßt sich weit mehr von Heinrich Ulex führen als von Fritz Fiebiger. Ihm glaubt er, und auf seine Lehren vertraut er (336), an ihn wendet er sich in letzter Ratlosigkeit (343), und zu seiner Lehre bekennt er sich, als er am Ziel seiner Wünsche ist (449). Es ist dies der Mensch, der auf die Führung der Sterne vertraut, der sich in voller Gebundenheit weiß, aber seine Freiheit im Schauen auf die Sterne und im Bekenntnis zu ihnen hat.

Das Gegenbild hierzu ist der Bankier Wienand. Mit ihm kommen wir auf die zweite Linie des Menschenverständnisses, die in den „Leuten aus dem Walde" deutlich wird. Der Bankier Wienand ist anfangs der selbstsichere im Bewußtsein seines Erfolges und seiner Macht ruhende Mann. „Dem Kaffeehause gegenüber saß der Bankier in seinem Kontor, nach dem Garten hinaus, vor dem Hauptbuch. Er hatte die Faust auf den gewaltigen Folianten gelegt; sein Auge blitzte Triumph. Es war eine Freude, dem breitschultrigen Mann in das charakteristische Gesicht, die eisernen energischen Züge zu schauen. Man sah auf den ersten Blick, daß dieser Mann einen langen, mühevollen Weg, voll viel Schweiß und Arbeit zurückgelegt

hatte und sich nun dem Gipfel nahe fühlte. Sein Haar war grau, gefurcht die Stirn, manche Sorge war über dieses Haupt hingegangen, aber es hatte sich nicht gebeugt — Triumph!" (194). Aber er zerbricht in demselben Augenblick, in dem unvorhergesehenes Unglück über ihn hereinbricht, das ihm die sichtbare Sicherheit seines Goldes, von der er lebte, entzog. Um zu verstehen, was die Gestalt des Bankiers Wienand besagen soll, müssen wir wieder den alten Ulex fragen. Da bekommen wir dann die Antwort, daß es an ihm deutlich wird, was einem Menschen geschieht, der nicht „aufblickt zu den Sternen", sondern dessen Auge „am Staube klebt" (336). Deutlich wird es hier ausgesprochen, daß der Mensch in eine Entscheidung gestellt wird, welchen Mächten er sich überlassen will, welchen er Diener sein will. Den lichten, himmlischen der Sterne (wir können mit gleicher Berechtigung sagen, dem der Ideale) oder der dunklen Gewalt, die uns zu Füßen liegt, und die uns ewig zu sich herabziehen will. Der Mensch ist der Kampfplatz, auf dem der Kampf zwischen diesen beiden Mächten ausgefochten wird; die einzige Waffe, die ihm in diesem Kampf gegeben ist, ist die Entscheidung für eine von ihnen. In ihr ist er frei, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, und mit ihr ist die Entscheidung über sein Leben gefallen. Das ist die Absicht des Romans, deutlich zu machen, wie die beiden Kräfte um die Seele eines Menschen ringen. Das ist die Aufgabe der Erzieher Robert Wolfs, ihn auf die Wirklichkeit beider Gewalten hinzuweisen.

Da ist der alte Ulex, der ganz unter der Herrschaft der Sterne, d. h. der Ideale, lebt und sich abzuschließen sucht von der Wirklichkeit des Lebens (335). Da ist der alte Fiebiger, der mitten in dieser Wirklichkeit steht, der täglich in seinem Polizeibüro an ungezählten unglücklichen Schicksalen die Gewalt dämonischer Kräfte erfahren und dabei gelernt hat, durch die Maske der Sicherheit die Wahrheit eines Menschenlebens zu sehen (158). Er sieht den Dämonen ins Angesicht, um ihre Macht wissend, nicht versuchend sie zu verdecken, sondern bewußt in ihrem Angesicht zu leben und sich dabei an allen erfreulichen Erscheinungswelten des menschlichen Lebens zu ergötzen (158/59). Diese Doppelheit macht seinen Humor aus. Da Fritz Fiebiger des öfteren ausdrücklich als Humorist be-

zeichnet wird (28, 66, 82, 159), dürfen wir ihn als den Raabeschen Typ des Humoristen[3]) ansprechen, der dann sein Charakteristikum darin hat, daß er die Wirklichkeit des Menschenlebens, d. h. die Ohnmacht und Unwahrheit, in die der Mensch verstrickt ist, erkennt, sich von dieser Erkenntnis aber nicht zu Boden drücken läßt, sondern innerhalb dieses Tatbestandes den Raum findet zu lächelnder Betrachtung und zur Freude an allem nur irgendwie Ergötzlichen. Dies hat seinen Grund darin, daß er im Reiche des Ideals zu Hause ist (vgl. Ahrbeck 47 ff.), d. h. daß er um die über allem waltende Harmonie weiß, vor der die Unebenheiten des einzelnen Lebens, mögen sie für den Einzelnen auch noch so groß und bedeutend sein, zusammenfallen (Ahrbeck 51). Darum ist es richtig, wenn Ahrbeck sagt, daß Ulex und Fiebiger Bürger desselben Reiches seien, nach demselben Gut ausschauten, nur in verschiedener Blickrichtung (48). In diesem „In-verschiedener-Blickrichtung" beruht ihre Bedeutung für die Erziehung Robert Wolfs. In gleicher Weise werden beide Möglichkeiten der Weltbetrachtung vor ihm aufgerichtet, die Entscheidung, der er sich zuwenden will, muß er aber selbständig fällen, denn „trotz aller Lehrer, trotz aller Schulen steht der Mensch doch immer zuletzt allein seinem Schicksal gegenüber, und er allein hat mit seiner Persönlichkeit Antwort zu geben" (403, vgl. hierzu III, 6; 555). Wie nun entscheidet sich Robert Wolf? Indem er die Synthese aus den beiden ihm von seinen Erziehern gegebenen Lehren zieht. Nicht verschließt er seinen Blick vor den erschreckenden Realitäten des Lebens, und nicht begnügt er sich in ernst humoristischer Betrachtung dieser und der erfreulichen. Nicht sammelt er wie Fiebiger im Frack „den Stoff, welchen er im Schlafrock in langen Monologen sich selber oder in kurzen Bemerkungen andern nach seiner Art verarbeitet zum Besten gab; sich selber höchst vergnügt, andern zum Ärger, Lehre und Nutzen" (52). Im Bewußtsein der Realität nimmt Robert es auf sich, sich ihr im eigenen Schicksal zu beugen und das Elend anderer im Wissen um eigene und fremde Hilflosigkeit zu mildern. „Weit bin ich über die Erde gewandert und mannigfache Mühen und Kämpfe der Men-

3) Vgl. Ostermeyer und Weitenweber.

schen habe ich gesehen, traurig, doch nicht gebrochen kehre ich heim zu euch; ich habe gelernt, daß allen Mühen ein Ende bereitet ist. Arbeiten und schaffen soll jeder nach seiner Art, denn darin liegt sein Heil; bauen soll er in sich und außer sich und was ihm in der Seele, was ihm im Umkreis seines Seins von gegenwirkenden Kräften zerstört wurde, das soll er immer von neuem geduldig aufrichten, denn darin liegt sein Glück. Wer die Arme sinken läßt, der ist überall verloren, ‚der zürnt ins Grab sich rettungslos.' Wer aber jeden Schritt zum Grabe verteidigt und würdig — ohne feiges Klagen, doch auch ohne ohnmächtigen Trotz — auch die lichtesten Höhen verlassen kann, um in die dunkle Tiefe hinabzusteigen, der hat gewonnen. Als Sieger schreitet er in die Gruft, nicht wird er überwunden hinabgestürzt; Schild und Schwert schlagen die Mitstreiter über seinem Hügel aneinander, von drüben winken freudig die Götter, lächeln vom Olymp die hohen Sterne. Ich werde heimkommen, den Armen will ich mein Leben und meine Kunst widmen; das Elend und die Krankheit will ich in ihren traurigsten Schlupfwinkeln aufsuchen und bekämpfen" (412).

Das Freifräulein von Poppen spielt für die Erziehung Roberts keine ausschlaggebende Rolle. Sein Geschick hätte sich auch ohne diese Gestalt in derselben Weise erfüllt. Ihre Bedeutung konzentriert sich vielmehr auf die Gestalt Helenens und das Kinderdreigespann, das sich hier wieder zu einem Greisendreigespann zusammenfindet. So verlockend auch ein näheres Eingehen auf diese Gestalt wäre, muß ich doch darauf verzichten, da sie mehr der Fabulierlust Raabes als seinem Suchen nach einem Verstehen des menschlichen Seins ihre Gestaltung verdankt.

Fassen wir noch einmal kurz zusammen, was das Entscheidende der „Leute aus dem Walde" ist, so ergibt sich folgendes: es bestehen zwei Linien des Menschenverständnisses, deren eine den Versuch darstellt, die andere zu überwinden. Als grundlegende Realität ist zunächst das Leben Wienands und der Realismus Fiebigers festzuhalten. An dem Leben des einen wird demonstriert, daß der Mensch dämonischen Gewalten ausgeliefert ist, wenn er nicht auf die himmlischen Kräfte vertraut und nach der Erfüllung der Ideale strebt (bei-

des ist nur verschiedener Ausdruck eines Tatbestandes). Der andere steht dieser Tatsache täglich betrachtend gegenüber, aber unterliegt nicht ihrer Wucht, weil er Kenntnis hat von einer höheren Seinsstufe, der gegenüber diese Wirklichkeit nur eine relative ist. Der Beruf des alten Fiebiger darf wohl symbolhaft für diese Betrachterstelle verstanden werden. Es ist also festzuhalten, daß das menschliche Sein von hier aus betrachtet als ein unfreies, den Dämonen ausgeliefertes erscheint.

Dem gegenüber steht der alte Ulex, der die Überwindung dieses Seins im Blick auf die Sterne in doppelter Inhaltsbestimmung findet. Es ist zu beachten, daß es nicht eine Überwindung im Sinne einer Verdeckung, sondern vielmehr eine solche im Sinne einer Aufhebung ist. Diese doppelten Inhaltsbestimmungen sind: persönliche Schicksalsbestimmung in kosmischer Harmonie — Tugend. Im Bekenntnis zu ihnen empfängt das Menschenleben einen neuen Sinn und wird fähig, den dunklen Gewalten zu entrinnen. Hiermit setzt die zweite Linie des Menschenverständnisses ein. Die eben aufgezeigte Wirklichkeit wird nicht verleugnet, sondern überwunden, und zwar überwunden durch ihre Beziehung zu einer idealen Welt, die sich dadurch von der Schillers unterscheidet, daß sie den Menschen als d i e s e Person in d i e s e r Situation in die kosmische Harmonie einordnet und nicht den Menschen als Gattungswesen (Fricke: Kleist 13). Dies wird deutlich an dem auf die Person gerichteten Einfluß des „Schicklas" und spiegelt sich wider in der personhaften Auffassung der waltenden Schicksalsmacht selbst. Die Frage, die hier angeschnitten wird, führt in strenger Fortführung zu der nach dem Verhältnis von Theologie und Anthropologie. (Beides ist hier nicht als System einer Wissenschaft gemeint, sondern als Aussage über das Sein Gottes und des Menschen, also als ontologiche Theologie und Anthropologie), und es wird hier deutlich, daß beide in ganz enger Wechselbeziehung zueinander stehen. Wird Gott als höchstes Wesen, als waltende Allmacht, als das Gute usw. unpersönlich verstanden, so wird auch der Mensch nicht als einmalige Person, sondern als Gattungswesen angesprochen (vgl. Fricke: Schiller 238). Wenn Gerhard Fricke die Fragestellung Schillers insofern von der des Idealismus abtrennt, als

der Idealismus, indem er den objektiven Geist als Teilerscheinung des absoluten Geistes auffaßt und damit die Individualität in die höchste Einheit des absoluten Geistes einmünden läßt, sie also zur Episode macht, die dialektische Spannung zwischen objektivem und subjektivem Geist aufhebt (3), während gerade sie der Ausgangspunkt der Schillerschen Fragestellung ist (119), ist dies kein Widerspruch für das eben Gesagte. Wohl besteht bei Schiller gerade diese dialektische Spannung, wohl verlangt die I d e e die Hingabe des ganzen Ich, wohl fordert sie Gehorsam (89), aber dieser Gehorsam wird nicht von dem einzelnen Menschen in der ihm eigenen Situation gefordert, sondern vom Einzelnen als Vertreter menschlichen Seins. Das Personsein im Verständnis des Idealismus beruht darauf, daß „die Vernunft als das Vermögen der unmittelbaren, unbedingten Forderung des Gewissens als der Berufung zu Ewigkeit gewiß zu werden, und die Wirklichkeit, das Reich der Natur, — beide ... in einer letzten, dem uninteressierten Erkennen unzugänglichen Einheit ruhen. In die Zeit aber bricht aus dieser transzendentalen Einheit ein Strahl des Geistes in Gestalt der heiligen Forderung des Soll, das etwas höchst Innerliches, eine reine Qualität des Willens ist. Es gibt dem Menschen einen ewigen Punkt außerhalb aller relativen Zusammenhänge und macht ihn eben damit zur Person“ (208). Diesem idealistischen Personsein steht ein anderes gegenüber, das sich auf d i e s e Person in d i e s e r Situation richtet und das sich darauf gründet, „daß ich als der Urgrund des Soll und der Urgrund des Seins ein heiliges, absolutes, göttliches Du offenbart, i n B e z i e h u n g z u d e m (von mir gesperrt) es überhaupt nur ein Ich im eigentlichen Sinn gibt“ (240; vgl. dazu 238/41 im ganzen). Hier wird der Zusammenhang von Theologie und Anthropologie, auf den ich oben hinwies, deutlich ausgesprochen und auch von hier aus muß das Menschenverständnis Raabes, wie es sich in den „Leuten aus dem Walde“ ausspricht, beleuchtet werden. Wir hatten gesehen, daß Raabe an eine oberste, absolute, alles regierende Macht glaubt, die den Einzelnen einordnet in die kosmische Harmonie, und daß diese Macht durch die Sterne symbolisiert wird. Hiermit aber ist der Symbolgehalt der Sterne nicht erschöpft. Wie für die das Schicksal regierende Macht, so sind

die Sterne auch Symbol für die Tugenden, denen der echte Mensch nachstrebt. Dieses Streben aber ist nicht von ihm gefordert, sondern in sein Belieben gestellt. Hierin liegt eine Abgrenzung gegen das Schillersche Menschenverständnis, bei dem durch das Vermögen zur Idee dem Menschen eine Forderung gestellt wird. Der Idealist kann und muß von einer an ihn gerichteten Forderung sprechen, die er als echt empfindet, obgleich sie objektiv gesehen keine echte ist (siehe auch S. 81), da weder von einer fordernden noch von geforderten Person gesprochen werden kann. Aber — und dies muß festgehalten werden, der Idealist ist in seinem Selbstverständnis ein Geforderter, nicht so der Raabesche sittliche Mensch, der zwar den Sternen folgt (345), von dem aber diese Folge nicht gefordert wird, wenn er auch in die Entscheidung gestellt ist, den himmlischen oder dämonischen Kräften zu folgen. Hier wird das seltsame Zwielicht bemerkbar, in dem das Raabesche Menschenverständnis steht. Der Raabesche Mensch wird ontologisch betrachtet als Person angesprochen, ethisch betrachtet nicht als Person. Die waltende Schicksalsmacht als der Urgrund des Seins führt zwar den e i n z e l n e n Menschen, aber sie führt ihn, ohne in direkte Beziehung zu ihm zu treten, sie führt ihn als eine solche, die zwar nie höhnisch, nie falsch ist, sich nicht über das Elend der Erdgeborenen freut (335), aber sie führt ihn nicht als eine solche, die zu ihm sagt: D u sollst, oder: D u, folge mir nach. Wie im Idealismus der Mensch als Gattungswesen verstanden wird, so auch hier. „Der Meister Noah und seine Familie wurden nur wie die Tierpärlein in ihrer Eigenschaft als Gattungsexemplar gerettet, nicht etwa als Tugendausbündler" (337). Es ist bezeichnend, daß das Gegensatzpaar „Gattungswesen" und „Tugendausbündler" ist, nicht aber Gattungswesen und Einzelner. Diese Tatsache weißt darauf hin, daß ein Verständnis des Einzelnen, so wie er durch das Wort des lebendigen Gottes besteht, Raabe unbekannt ist. Noch einmal wird hier die Beziehung zwischen Theologie und Anthropologie deutlich, auf die ich oben hinwies. Ebenso, daß Raabes Idealismus mit dem Schillers im Entscheidenden nichts gemein hat. Bei Schiller besteht durch das Vermögen zur Idee die Einheit zwischen dem Urgrund des Seins und dem des Sollens, wobei der Gegenstand der Reflektion immer durch die

Gegebenheit der species Mensch bestimmt ist, d. h. das Schillersche Verständnis richtet sich auf die Möglichkeit des Menschen, auf das, was er der Art seiner Anlage nach (metaphysisch verstanden) zu sein verpflichtet ist – eine Verpflichtung, die mit diesem Sein gegeben ist, die nicht erst dem Menschen von einem ihm Fremden zugesprochen wird. — Zwar ist das Schillersche Verständnis des Vermögens zur Idee gleichbedeutend mit einem Soll, nicht aber mit einer Forderung, da eine solche immer einen Fordernden voraussetzt, dieses Soll sich aber aus der metaphysischen Situation ergibt. „Sie (die Vernunft), die ja identisch ist mit dem Vermögen zur Idee, ist keine psychologische, nicht einmal eine logische, sondern eine überlogische, eine religiöse Kategorie; sie stammt nicht aus der empirischen Dimension des Seins, sondern aus der transzendentalen des Sollens und Geltens", so formuliert es Fricke (195). Da von dieser Tatsache aus das gesamte Menschenverständnis des Idealismus bestimmt wird, darf wohl mit Recht gesagt werden, daß es ein ethisch bestimmtes ist, aber es it eine metaphysisch begründete und nicht eine personale Ethik. Es muß hier kurz auf die Möglichkeit eines Mißverständnisses Frickes hingewiesen werden. Er sagt: „Es (das Vermögen, der unmittelbaren, unbedingten Forderung des Gewissens als der Berufung zur Ewigkeit gewiß zu werden) gibt dem Menschen einen ewigen Punkt außerhalb aller relativen Zusammenhänge und macht ihn eben damit zur Person" (208). Dies scheint dem eben Gesagten zu widersprechen. Aber man muß genauer hinsehen. Das Personsein wird hier begründet durch den „einen ewigen Punkt außerhalb aller relativen Zusammenhänge" und nicht durch die Tatsache der Forderung, es hält sich also im Metaphysischen. Erst aus dieser Sicht des Menschen ergibt sich die ewige Forderung, d. h. das Personsein des Menschen wird nicht durch sie, sondern durch seine metaphysische Situation begründet. Das angeführte Fricke-Zitat ist kein Widerspruch der Behauptung, daß die metaphysisch begründete Ethik des Idealismus unpersönlich sei, wenn man die Begründung des Personseins berücksichtigt, die auf das Schillersche Verständnis zurückgeht, wie es im 11. der Briefe „Über die aesthetische Erziehung der Menschen" entwickelt wird, während wir erst dann von Personsein sprechen,

wenn sich „die heilige Forderung ... als Forderung einer Person enthüllt" (238). Für den Idealismus ist festzuhalten, daß sich auf Grund der metaphysischen Situation des Menschen eine ethische Forderung ergibt, die in der nach der „Freiheit-zu" Gestalt gewinnt.

Bei Raabe dagegen kann nur von einem Urgrund des Seins, nicht von dem des Soll gesprochen werden, da, wie schon betont wurde, die Befolgung der sittlichen Sterne, der Tugenden, in das Belieben gestellt ist. Die Raabesche Reflexion richtet sich allein auf die metaphysische Situation des Menschen und sieht dabei den Einzelnen in seiner empirischen Wirklichkeit als Gattungswesen. Die Ausgangsfrage Raabes ist die nach dem Wesen des Menschen, wie er in seiner empirischen Wirklichkeit in Erscheinung tritt. Raabe sieht den Menschen inmitten einer Welt dämonischer Gewalten und fragt nun: Wie kann der Mensch frei von ihnen werden? Eine Möglichkeit ist mit der Unterstellung unter die Herrschaft der Sterne, d. h. der die Welt regierenden Macht gegeben. Diese Macht fordert nicht Unterstellung, aber sie lohnt sie. Die Raabesche Fragestellung sucht die Sicherung des Menschen innerhalb einer ihn bedrohenden Welt der Dämonie. Sie ist eine Frage nach der „Freiheit-von" und daher nicht wesentlich ethisch orientiert. Wenn Fricke die Fragestellung der Reformation und des Idealismus einander gegenüberstellt und bei dieser Gegenüberstellung die primären Fragen dadurch charakterisiert, daß die der Reformation um G o t t e s willen gestellt wird, die des Idealismus um des M e n s c h e n willen (55), dann können wir eine ähnliche Gegenüberstellung mit Schiller und Raabe vornehmen, nun aber so, daß hier die Frage Schillers als die erscheint, die — nicht um G o t t e s — um des U n b e d i n g t e n willen gestellt wird, während es die Raabes ist, die um den Menschen kreist. An dieser Verschiebung der Schillerschen Fragestellung — dort auf den Menschen gerichtet im Vergleich zu der der Reformation, hier auf das Unbedingte im Vergleich zu Raabe — wird deutlich, daß eine Frage, die vom Menschen gesehen auf das Unbedingte gerichtet ist, also von ihm selbst absieht, sich eben doch als auf ihn hinzielend erweist, wenn sie der nach dem lebendigen Gott gegenübergestellt wird. Um es noch einmal kurz zusammen-

zufassen: die Schillersche Fragestellung ist, da die metaphysische Situation des Menschen zu der Frage nach der „Freiheit-zu" führt, wesentlich ethisch; die Raabesche Fragestellung ist, da die metaphysische Situation des Menschen zu der Frage nach der „Freiheit-von" führt, wesentlich nichtethisch, wobei allerdings ein Streben des Menschen nach den gleichen Inhalten, zu denen die Freiheit des Idealismus führt, durchaus sich erweisen kann. Raabe ist also nur auf den Inhalt gesehen mit dem Idealismus verwandt, im Formalen, worin die entscheidende Bedeutung des echten Idealismus liegt, ist er ihm fremd. Bei Schiller steht die formale Bedeutung der Ethik an erster Stelle, aus ihr ergibt sich die Inhaltlichkeit; bei Raabe, dessen primäres Interesse auf die formale Seite der Metahpysik gerichtet ist, ergeben sich ethische Inhalte mit der Freiheit. Der erhabene Verbrecher ist nach Schiller nicht ungeeignet zur Darstellung der sittlichen Freiheit des Menschen, d. h. er erfüllt denselben Zweck, den die Darstellung der edlen Menschen erfüllt. Bei Raabe liegt der Zweck der unedlen Charktere in der Darstellung der Gebundenheit des Menschen, deren Folgen unedle Handlungen und Gesinnungen sind, man kann daher bei ihm wohl nicht von der Möglichkeit des erhabenen Verbrechers sprechen, die für den jungen Schiller durchaus besteht.

b) Das Ideal ist immanenter Besitz des Wachsenden.

Der „Hungerpastor" ist seinem Gehalt nach den „Leuten aus dem Walde" nahe verwandt. Was dort durch die Erziehung Ulex' und Fiebigers an Robert Wolf geschieht, entwickelt sich hier aus der Anlage Hans Unwirrschs. Auf seinem Lebenswege findet er keinen Erzieher, wie es jene beiden für Robert Wolf gewesen sind, keinen, der ihm weiterhilft auf dem Wege, auf den er von seinem Hunger getrieben wird. Die Menschen, die Hans Unwirrschs Kindheit und Jugend erfüllen, stehen vor ihm als solche, die ihren eigenen Weg gehen, in Ruhe oder Unruhe, in Frieden oder Unfrieden, die

nicht über diesen Weg reflektieren und auch nicht bewußt Führer für den heranwachsenden Knaben sein wollen. Hans Unwirrsch ist in einen Kreis von Menschen gestellt, die durch ihr Dasein erzieherisch wirken, nicht durch ihre Bemühung, ihre Hinweise und ihr Wissen oder ihre Weisheit. Darin liegt der Unterschied in der Entwicklung Hans Unwirrschs gegenüber der Robert Wolfs. Dieser Unterschied ist wichtig für das Menschenverständnis Raabes. Zwar wurde auch bei Robert Wolf auf die gute Anlage seines Charakters hingewiesen (152). Nur durch sie war die Möglichkeit dafür gegeben, daß die Erziehung, die von Ulex und Fiebiger ausging, Erfolg haben würde. Robert Wolf als das verwilderte Waldkind wurde gleichsam als tabula rasa aus gutem Stoff angesehen. Die Anlage erfüllte eine rezeptive Funktion. Anders ist es bei Hans Unwirrsch. Bei ihr wird sehr viel mehr die Inhaltlichkeit der Anlage zum Ausgangspunkt der Entwicklung gemacht. Gab bei Robert Wolf die Anlage den Nährboden für die ihm entgegengebrachten erzieherischen Bemühungen ab, so ist sie bei Hans Unwirrsch das treibende Samenkorn, das nach Entfaltung drängt. Da ist als die entscheidende der Hunger, nicht „der nach Essen und Trinken und einem guten Leben verlangt, nein, ein ganz ander Ding" (344). Dieser Hunger, den er von seinem Vater geerbt hat, und der dadurch näher bestimmt wird, daß es der „nach dem Ideal" ist, der zur „Höhe, zum Licht, zur Schönheit" (188) emporstrebende. (Vgl. auch 271, 341.) Inhaltlich wird das Ziel dieses Hungers nicht bestimmt, nur durch die eben angeführten Ausdrücke näher umschrieben. Hierdurch, wie durch die Tatsache, daß das Streben zum Höheren als Hunger, d. h. als von dem Menschen ausgehend bezeichnet wird, wird deutlich, daß es sich nicht um ein Gefordertes, sondern im letzten Grunde um ein Gewolltes handelt. Das ethisch begründete Menschenverständnis des Idealismus liegt hier also wie in den „Leuten aus dem Walde" keineswegs vor, obgleich das Hauptthema dieses Werkes das Streben nach dem Ideal ist. Die Anfangssätze sprechen das deutlich aus: „Vom Hunger will ich in diesem schönen Buch handeln, von dem, was er will und was er vermag. Wie er für die Welt im ganzen Schiwa und Wischnu, Zerstörer und Erhalter in einer Person ist, kann ich freilich nicht auseinan-

dersetzen, denn das ist die Sache der Geschichte; aber schildern kann ich, wie er im einzelnen zerstörend und erhaltend wirkt und wirken wird, bis an das Ende der Welt" (177).

Damit ist programmatisch der Gehalt des Werkes umrissen. An dem Geschehen und den Schicksalen des Menschen soll aufgezeigt werden, daß der Hunger, d. h. ein Sehnen des Menschen, das Menschenleben entscheidend bestimmt. Ganz folgerichtig zu der oben angeführten Doppelheit des Inhalts des Hungers sind die beiden Hauptgestalten Hans Unwirrsch und Moses Freudenstein[1]) durchgeführt. Aber ebenso, wie das Objekt des Hungers nicht inhaltlich angegeben ist, sondern durch Verallgemeinerungen wie „das Höhere, das Licht, die Schönheit" bezeichnet wird, wird auch die Anlage Hansens nicht inhaltlich deutlich bezeichnet, sondern vielmehr durch Geschehnisse verdeulticht. Man denke an sein Verhalten dem Armenschullehrer Silberlöffel gegenüber (212 ff.), an den Schutz, den er Moses Freudenstein (217) und der kleinen Sophie (227 ff.) gewährt, an die Treue, die er Moses Freudenstein hält, bis er durch Tatsachen überzeugt wird, daß er „ein Egoist und Verächter des Göttlichen und Menschlichen" (583) ist und ihn darum aus seinem Herzen reißt. In dieselbe Richtung weist der Schutz, den er und Franziska Henriette Trublet erweisen (489 ff.). Diese Handlungen dienen dazu, deutlich zu machen, daß sein Handeln von den Tugenden, die in den „Leuten aus dem Walde" als die sittlichen Sterne des Menschen bezeichnet werden, bestimmt wird. Diese beiden Sachverhalte, der Hunger nach dem Ideal und die Übung jener Tugenden stehen in enger Wechselbeziehung zueinander. Daraus wird deutlich, daß die Ausübung der Tugenden keine ethische Leistung ist, sondern vielmehr eine Notwendigkeit, die sich aus der Anlage ergibt. Es tritt hier wieder die Abgrenzung gegen

---

1) Aus der Tatsache, daß zur Verdeutlichung des materiellen Glückshungers die Gestalt eines Juden gewählt ist, darf keineswegs geschlossen werden, daß Raabe ein Rassebewußtsein im heutigen Verständnis gehabt habe. Man denke nur an Jemima Löv in der „Hollunderblüte", die eine der lieblichsten Mädchengestalten Raabes ist, und an Frau Salome, die zu den reifsten Frauengestalten der Raabeschen Schöpfung gehört. Ebenso sind Ruth und Rahel im „Frühling" durchaus positiv gewertet.

den Schillerschen Idealismus zutage, dessen ethische Forderung durch das Vermögen zur Autonomie begründet ist. Im Raabeschen Denken entspricht dem Vermögen zur Autonomie, wie es der Idealismus proklamiert, der Hunger. Während sich nun im Idealismus auf Grund des Vermögens zur Freiheit die ethische „Forderung" ergibt — die, wie wir sahen, keine echte ist —, bleibt bei Raabe das Streben das Beste, was der Mensch hat (641). Wenn er ihm folgt, wird er die Wahrheit erkennen und in Ruhe und Frieden leben. Raabe verläßt also, obwohl er sowohl in Hans wie in den ihm nahestehenden Menschen — wenn man auf ihre Handlungen blickt — ethische Menschen geschaffen hat, völlig den Bereich jeder Ethik.

Von hier aus gesehen ist es verständlich, daß Hans Unwirrsch keine ihm den Weg weisenden Lehrer zur Seite stehen, sondern daß er seinen Weg allein geht, nur geleitet von dem in ihm wohnenden Sehnen; denn all die Menschen, die seinen Lebensweg begleiten und deren er dankbar gedenkt (641), sind ihm nicht bewußte Lehrer gewesen — der einzige, der es sein sollte, der Oheim Grünebaum, verliert seine Anerkennung von seiten Hansens (261) früh genug —, sondern sind ihm durch die Geradheit und Ehrlichkeit ihres Weges Hinweis für den seinen, den er nicht bewußt geht, sondern auf den er getrieben wird von seinem Hunger. Aus all diesem geht immer wieder hervor, daß der Hunger und der durch ihn beschrittene Weg den Menschen nicht in die Entscheidung stellt, sondern ihn willenlos führt. Hans selbst spricht es aus, daß der Mensch mit der Sehnsucht, „ein echter Mensch zu sein und jedem Ding sein rechtes Maß zu geben" (640), geboren sein muß, und das Leben, das aus der Tiefe kommt, ist darum das fruchtbare, weil es diesen Hunger mehr kennt als alles andere, das nie im Dunkel gewesen ist.

Haben wir bis jetzt nur immer von dem Hunger nach dem Ideal gesprochen und davon, daß durch ihn allein das Leben Hans Unwirrschs bestimmt und er seinen Weg geführt wurde, so muß jetzt von der Gegenseite, von Moses Freudenstein, gesprochen werden. Auch sein Lebensweg wird von dem Hunger bestimmt, nun aber von dem Hunger nach Geld und Macht über andere Menschen. Formal gesehen ist der Hunger Moses Freudensteins genau derselbe wie der Hans Unwirrschs. Er er-

füllt in beider Leben dieselben Funktionen, er ist für beider Leben der entscheidende Faktor. Es ist dieselbe treibende Kraft, die in den beiden Kindern aus der Kröppelstraße wirkt, nur daß sie bei beiden auf ein diametral sich entgegenstehendes Ziel gerichtet ist. Daß es d e r s e l b e Hunger ist, der Hans Unwirrschs und Moses Freudensteins Weg bestimmt, wird sowohl in den bereits angeführten Anfangssätzen wie auch in den Schlußsätzen deutlich: „Ein Geschlecht der Menschen vergeht nach dem andern, ein Geschlecht gibt die Waffen des Lebens weiter an das andere; erst wenn der Ruf ‚Kommt wieder, Menschenkinder' zum letzten Mal erklungen ist, wird mit ihm zum letzten Mal d e r Hunger geboren werden, welcher die beiden Knaben aus der Kröppelstraße durch die Welt führt" (514). Hans selbst spricht diesen Sachverhalt in seinem Brief an die Base Schlotterbeck aus. In diesem Brief wird aber ebenfalls deutlich, daß die Trennung der beiden Lebenswege von Anfang an durch außermenschliche Kräfte bestimmt ist. „Von unsern Wiegen an haben sich unsere Wege geteilt, ich sehe es jetzt ganz klar, und das Herz blutet mir darum. Böse Geister standen um die Wiege des armen Moses, nur gute um die meinige." (514.)

Fassen wir noch einmal kurz zusammen, was sich für das Menschenbild Raabes aus dem „Hungerpastor" ergibt, so kommen wir zu folgendem: der Hunger als formales Prinzip ist die entscheidende Ursache für den Weg eines Menschen. Die inhaltliche Bestimmung des Zieles des Hungers ist dem Menschen „angeboren". Ist sie die des Ideales, des Guten, Wahren und Schönen, des Lichtes, so wird der Hunger Führer zu einem echten Leben, das in dieser Welt niemals erfüllt wird. Ist sie die materieller Güter und persönlicher Macht, so führt er zu einem egoistischen Leben, das in der Befriedigung des egoistischen Zieles Erfüllung findet und dadurch sich selbst und andere zugrunderichtet.

Aber nicht allein die beiden verschiedenen Richtungen, in die der Hunger den Menschen treiben kann, werden durch die Gestalten des „Hungerpastors" verdeutlicht. Es sind noch die Menschen, die nicht fähig sind, sich bewußt einem großen Hunger hinzugeben. Ebenso wie der Hunger nach zwei Richtungen treibt, so leben auch diese Menschen in ihrer Unbe-

wußtheit in zwei verschiedenen Kreisen, die unter den einander entgegengesetzten Vorzeichen Wahrheit und Trug stehen. Es sind dies einerseits die Menschen um Johannes; seine Mutter, die Base Schlotterbeck, der Oheim Grünebaum, der Leutnant Götz und der Oberst von Bullau — PastorJosias Tilenius weiß wie Johannes, was es um einen echten Hunger ist — und andererseits die Menschen um Theophile Stein; Aurelie von Götz und Kleophea. Das Leben der Menschen des ersten Kreises ist einfach und in sich geschlossen. Keiner von ihnen drängt aus dem Kreis heraus, in den er gestellt ist. Das Leben eines jeden ist in Wahrheit ein Kreis, der sich um ein einfaches Zentrum legt. Dieses Zentrum ist bestimmt durch das Ich des konkreten Menschen, durch das Ich, das ihm genau so gegeben ist, wie Johannes das sehnende seine. Dieses Ich findet Erfüllung in realen Gegebenheiten dieser Welt, und zwar in Gegebenheiten, deren Inhaltlichkeit nicht mit der des Ideals im Widerspruch steht, ja sogar Hinweis auf eine Welt des Höheren ist. Da aber nun diese Gegebenheiten für diese Menschen die Erfüllung bringen, ist keine Intensität für den Hunger nach dem Ideal mehr frei, und so bleiben ihre Leben geschlossen, in sich ruhend, dem Ideal verwandt, aber doch ihm unendlich fern. Die Einzige, die etwas davon weiß, daß es eine drängende Unruhe aus dieser Abgeschlossenheit heraus gibt, ist Hansens Mutter. Aber sie weiß es nicht aus eigenem Erleben, sondern sie hat es erfahren an dem Leben ihres Mannes und ihres Sohnes.

Das Leben der Menschen des zweiten Kreises dagegen ist offen und unbeständig, denn da, wo eine Geschlossenheit und Ruhe zu sein scheint, ist sie entweder Trug oder Erstarrung (das Ehepaar Götz). Die beste Vertreterin des auf sich selbst gerichteten Lebens, das in der Unbewußtheit um das eigene Selbst lebt, ist Kleophea. Sie ist völlig wurzellos, lebt nur in der Opposition zu ihrer gesamten Umgebung, deren Unwahrheit sie durchschaut, aber nicht gegen die Unwahrheit als solche richtet sich ihre Opposition, nicht um der Wahrheit willen verachtet sie ihre Umgebung, sondern um der Inhaltlichkeit der Unwahrheit willen, die der Inhaltlichkeit ihres eigenen Lebens entgegengesetzt ist. Wie aber sieht nun dieses ihr eigenes Ich aus? Es ist subjektiv wahr gegenüber dem ihrer

Mutter, das subjektiv unwahr ist. Das heißt, ihre Mutter lebt nur für das Urteil „der Welt", d. h. der bürgerlichen Gesellschaft, ihr Ich besteht nur, um in den Augen dieser Welt bestehen zu können (475, 520). Kleophea dagegen lebt nur in ihrem eigenen Ich. Die Unechtheit dieses Lebens liegt darin, daß es nur auf sich selbst sieht und keinerlei Bindungen, persönlicher oder ideeller Art, kennt. Wie es sich aber schon mehrfach erwiesen hat, ist es gerade das Charakteristikum des echten Menschen im Raabeschen Sinne, daß er die Fähigkeit zur Hingabe hat. Darum ist objektiv gesehen das Leben Kleopheas genau so unecht wie das ihrer Mutter, so daß Hans Unwirrsch erkennen kann, „daß nicht jeder Glanz echt ist", und daß ihm „die Opposition der jungen Dame . . . bald fast ebenso unberechtigt (erschien) wie das, wogegen sie gerichtet war" (435). Kleophea unterscheidet sich nur dadurch von Moses Freudenstein, daß ihr der Dämon (665), der in ihr ist, nicht so bewußt ist wie ihm, der alle Entscheidungen seines Lebens bewußt nur unter programmatischem Gesichtspunkt fällt, während Kleophea ihre Entscheidungen in Unbewußtheit fällt.

Aus dem Gegeneinander der beiden Lebenskreise um Hans Unwirrsch und Moses Freudenstein muß das Bild des Menschen, wie es für Raabe in dieser Zeit besteht, zu verstehen gesucht werden; und zwar in Verfolgung der bis jetzt erhaltenen Resultate. Die bedeutsamste Erkenntnis, die sich bei der Betrachtung der „Leute aus dem Walde" ergeben hatte, war die, daß der Mensch metaphysisch als Person, ethisch aber nicht als Person angesehen wurde. Wie verhält es sich hiermit im „Hungerpastor"? Diese Frage muß beantwortet werden durch das Gegenüber der beiden verschiedenen Lebenskreise. Es hatte sich für beide in gleicher Weise ergeben, daß der Mensch in seinem Handeln und seinen Entscheidungen von seinen Anlagen her bestimmt wird. Daher war auch die Entwicklung und die Erziehung Hansens nicht von Menschen bestimmt und geleitet, sondern die Umstände des Lebens brachten die in ihm liegenden Anlagen zur Entfaltung. So ist in strengem Sinne niemals eine ethische Forderung an Johannes gestellt, d. h. eine Forderung, die nicht von vornherein dazu bestimmt war, die in ihm vorhandenen Anlagen zu wecken und zur Entfaltung zu bringen, sondern die eine Forderung

war, die objektiv galt. Das bedeutet, daß auch hier der Mensch nicht im ethischen Sinne als Person verstanden wird. Es könnte vielleicht dagegen eingewendet werden, daß das Leben Kleopheas an einer Forderung zerbricht, der sie nicht gewachsen ist, an der nämlich, ein Leben zu führen, das ihr nicht entspricht, das nicht der Befriedigung ihres Ich dient. Ein solcher Einwand aber geht an dem für unsere Fragestellung Wesentlichen vorbei; denn die Forderung, die durch das Leben an Kleophea gestellt wird, wird nicht verstanden als eine solche, die sich an diese konkrete Person richtet, sondern sie wird verstanden als Erfüllung des Geschickes (664). Die Parallele, die Raabe mit dem plötzlichen Tode eines Vogels zu dem unerwarteten Unglück Kleopheas durchführt, macht es besonders deutlich, daß es sich hierbei um allgemein schicksalhaftes, nicht um persönliches Geschehen handelt. Nun aber tritt wiederum das Seltsame ein, daß gerade hier an diesem Punkt das Ich des Menschen als ein personales und nicht als Gattungsbestimmung verstanden wird. „Die Zeit der Täuschung war abgelaufen, der Sand war verronnen, das nackte, hilflose Ich des einst so stolzen Wesens lag zitternd und blutend da, und im Erwarten der letzten dunklen Stunde befreite Kleophea Stein ihr Herz nach Möglichkeit von allem Irdischen" (664/65). Hier — soviel ich sehe, ist es die einzige Stelle im „Hungerpastor" — mit einem Mal wird das Ich des Menschen nicht mehr verstanden aus den in ihm vorhandenen Anlagen, hier ist es nackt und hilflos, liegt zitternd und blutend da und steht im Erwarten der letzten dunklen Stunde, d. h. es beginnt zu existieren einem Unbekannten gegenüber, vor dem alle die buntfarbigen Schleier, die es sonst über sein lachendes Leben gezogen hatte, zerrissen und zerfetzt waren (664/65). Hier also erfährt das Ich nicht durch das Dasein oder Fernsein des Hungers seine Erfüllung oder Nichterfüllung, sondern es wird einem außer ihm liegenden Etwas konfrontiert. Deutlich ausgesprochen wird die Tatsache einer solchen Konfrontierung allerdings nicht, aber in dem Erwarten der letzten dunklen Stunde spricht sich ein Ahnen davon aus, daß das Menschenleben nicht nur von immanenten Kräften bestimmt wird, sondern daß es auch noch ein objektiv anderes gibt, das seine Forderungen an den Menschen stellt. Aber nur von d e r Kleo-

phea, die dem Tode ausgeliefert ist, kann so gesprochen werden, nur wenig später spricht sie im Rückblick über ihr Leben von dem Dämon, der in ihr war, und der sie aus dem Hause ihrer Eltern in die Welt und zu Moses Freudenstein getrieben hat. Hierbei handelt es sich wieder um den Menschen, der den Dämonen ausgesetzt ist und ihnen folgen muß, der ihre Macht an sich spürt und nicht die Konfrontierung durch den Andern kennt, vor dem alle Schleier fallen und aller Trug enthüllt wird.

Daß Menschen von dämonischen Gewalten getrieben werden, ist nichts Neues im Raabeschen Werk. Wir haben es oft genug angetroffen. Aber bis jetzt nahmen solche Menschen immer eine Ausnahmestellung ein. Durch die Gestalt Hans Unwirrschs aber, der von einem guten Dämon besessen ist, muß der dämonische Mensch anders verstanden werden. Es ist jetzt nicht mehr ein Ausnahmefall, der in ihm deutlich wird, sondern er verdeutlicht nur eine Richtung, in die der Mensch durch Hunger getrieben werden kann, die Lebensform des Menschen ist die des hungrigen Menschen. Sie wird erfüllt durch eine Inhaltlichkeit, die jeweils durch Anlagen bedingt ist und dann dem Guten, dem Ideal, dem Erhaltenden sich nähert, oder dem Bösen, der Materie, dem Zerstörenden verfällt.

Dies ist das Bild des Menschen, wie es sich aus den Gestalten des „Hungerpastors" ergibt. Zu den gestalteten Menschen aber kommen wie immer in Raabes Werk Reflexionen des Dichters selbst oder solche seiner Menschen hinzu. Sie ergeben eine Bestätigung der aus der Betrachtung der Menschen sich ergebenden Erkenntnisse. Ich greife nur einige heraus. Da ist zunächst der schon erwähnte Brief Hansens an die Base Schlotterbeck, in dem Hans die gewonnene Klarheit sowohl über seinen eigenen Weg wie über den Moses Freudensteins ausspricht. In ihm wird es deutlich, daß die Richtung des Hungers dem Menschen gegeben ist und sich aus ihm der Lebensweg des Menschen ergibt. Dann ist da die „Rechenschaft", die Hans am Weihnachtsmorgen in Grunzenow vor seinen Toten ablegt (640 ff.). In ihr wird es ausgesprochen, daß der Hunger, wie ihn Johannes hat, das Beste ist, das der Mensch hat, ihn, durch den er allen himmlischen Mächten die Hand reicht.

Am klarsten aber spricht es Frau Christine Unwirrsch aus. Sie wird damit die erste der wissenden Altfrauengestalten, die immer wieder im Raabeschen Werk auftauchen. Sie spricht von dem Hunger in der Welt, der allein die Welt zu etwas macht, der „der Männer Hunger" (345) ist, und nun ist es bedeutsam, daß sie sagt: „Ob sie nun weit kommen oder nicht — es ist einerlei." An diesem kurzen Satz wird deutlich, daß die Bedeutung des Hungers nicht in seiner Inhaltlichkeit liegt, daß es nicht das Erreichte ist, was die Welt erhält, sondern daß das Streben als solches das Entscheidende ist, wenn nur die Richtung die richtige ist. Nicht auf Leistung, nicht auf Erfolg also kommt es an bei der Bewertung eines Menschen, auch nicht auf seinen Willen als persönliche Leistung, sondern auf die in ihm wirkende Kraft, die ihn durch Wissen zum Licht weist. Dieses ist das Entscheidende: zum Licht, d. h., das Antlitz des Menschen muß dem Licht zugewandt sein, sei es ihm nun fern oder nah. Aber noch etwas anderes spricht Frau Christine aus, etwas, was Verständnis verschafft für nahezu alle Frauengestalten Raabes. „Der Frauen Hunger aber liegt nach der anderen Seite. Da ist die Liebe das erste, der Männer Herz muß bluten um das Licht, aber der Frauen Herz muß bluten um die Liebe" (345).[2]) Dies „nach der anderen Seite" darf nicht als das kontradiktorische Gegenteil verstanden werden; der Frauen Hunger liegt, auf den Hunger Hans Unwirrschs und Moses Freudensteins gesehen, genau auf derselben Seite wie der der echten Männer. Diese „andere Seite" weist auf die Polarität von Erkennen und Hingabe hin. Diese beiden aber sind keine Polarität, sondern ein Zusammengehöriges, wie es im platonischen Eros ganz deutlich wird, an den der Raabesche Hunger nun nahe heranrückt, wenn er auch gespalten in dem des Mannes und dem der Frau in Erscheinung tritt. Das Streben nach dem Ideal bewegt sich beim Manne im Hunger nach Erkennen, nach Wahrheit, sowohl in den Kategorien von wahr und unwahr als in denen von recht und unrecht (Schlinck 39). Das der Frau bewegt sich in dem nach Liebe. Beide Pole werden von Hans Unwirrsch selbst noch einmal in enge Beziehung zueinander gesetzt. „. . . ich

2) Vgl. auch I, 5; 385.

habe die W a h r h e i t (von mir gesperrt) gefunden; ich habe gelernt, das Richtige von dem Unechten, den Schein von der Wirklichkeit zu unterscheiden. Ich fürchte mich nicht mehr vor den Dingen, denn die L i e b e (von mir gesperrt) steht mir zur Seite" (641). Hier wird es noch einmal ausgesprochen, daß Erkenntnis der Wahrheit und Liebe die Formen sind, die ein Leben annimmt, das von dem Hunger geprägt ist. Sie sind die höchsten, die ein Mensch erreichen kann, und in ihnen findet er Überwindung aller Fährnisse. Da nun d e r Mensch allein ein wirklicher Mensch ist, der im Streben nach dem Ideal lebt, sind Erkenntnis der Wahrheit und Liebe die tragenden Pfeiler allen echten Menschentums. Und erst wo beides zusammenkommt, ist wirkliches Glück und Frieden in einem Menschenleben. Von hier aus wird auch die Beziehung zwischen dem Titel „Der Hungerpastor" und dem Motto: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da" deutlich. So ist auch zu verstehen, daß die Frauengestalten der Werke Raabes immer und immer wieder zum Typus der liebenden Frau gehören. Da das Sein der Frau im Raabeschen Verständnis in der Liebe verankert ist, sind die Lebensmöglichkeiten der Frau mit der sich hingebenden Liebe erschöpft. So müssen auch die Altfrauengestalten, wie die Frau Claudine in der Katzenmühle und die Mutter Velten Andres', um nur einige herauszugreifen, verstanden werden. Auch die Lebenswege der Phoebe Hanemeyer und Minchen Ahrens, obwohl bei beiden noch etwas Anderes, ganz Wesentliches hinzukommt, das durch die Fragestellung jener Zeit bestimmt ist und daher erst bei der Besprechung jener Teile des Raabeschen Werkes erörtert werden kann, sind wesentlich bestimmt durch hingebende Liebe. An dieser Stelle ist nun festzuhalten, daß eine gewisse Einförmigkeit der Frauengestalten — besonders der früheren Werke — wohl ihren Grund in dieser Begründung des Wesens der Frau hat, eine Einförmigkeit allerdings, die in ihrer Gestaltung immer wieder Freude macht und nie zu bloßer Typik absinkt.

Die Frage, die wir an Raabes ersten Erziehungsroman hatten stellen müssen, die nämlich, ob es innerhalb der Gebundenheit des Menschen eine Freiheit für ihn gibt, die sich im Akt des Bekenntnisses erweist und, was das Wichtigere gerade für die Kategorie des Erziehungsromans war, ob der Gegen-

stand des Bekenntnisses ein außer dem Menschen liegendes Objektives, sei es Volk oder Glauben oder ein durch andere ihm vorgehaltenes Menschenbild, oder ob dieses Ziel von dem Menschen selbst ergriffen werde, diese Frage muß auch an den „Hungerpastor" gestellt werden.

In den „Leuten aus dem Walde" hatten wir gesehen, daß das Erziehungsideal von dem Erziehenden dem Schüler vorgestellt und vorgelegt wurde, daß das Wachstum und die Erziehung Robert Wolfs ein Nachbilden war. Anders ist es bei Hans Unwirrsch. Das Ideal seines Lebens wird ihm nicht durch Leben und Lehre seiner Lehrer gezeigt, er muß selbst danach suchen, geleitet von dem in ihm wohnenden Hunger. Ist also die Erziehung Robert Wolfs von außen bestimmt, so ist es die Hans Unwirrschs von innen. Es ist jetzt nicht mehr Erziehung durch Führung, sondern Werden als Entwicklung. Der Mensch ist hier nicht mehr in die Entscheidung gestellt, das vor ihn Gestellte zu ergreifen oder fahren zu lassen, er entfaltet sich nach dem in ihm Vorhandenen. Die Leistung dieser Entwicklung liegt nicht in der Entscheidung, sondern in der Ausnützung des Gegebenen. Die Erziehung Robert Wolfs vollzieht sich dadurch, daß Eindrücke auf ihn einwirken; die Entwicklung Hans Unwirrschs dadurch, daß er zu einer Beherrschung der Umwelt kommt. Man könnte den Entwicklungsgang Robert Wolfs mit dem Entstehen eines Kupferstichs vergleichen, bei dem die einzelnen Linien in die weiche Platte, die allerdings aus dem geeigneten Material sein muß, eingeritzt werden, während Hans Unwirrsch mehr an das Behauenwerdens eines edlen Steinblocks erinnert, dessen Gestalt und Bildung der Hand des Behauers die Wege weist. Das bedeutet, daß der Lebensweg Robert Wolfs diesen vor immer neue Aufgaben stellt, die er zu bewältigen hat, während der Hans Unwirrschs ihm die Hindernisse und Fährlichkeiten in den Weg legt, die er braucht, um zu voller Entfaltung zu kommen. In Hans Unwirrsch entwickelt sich das Wunschbild des Menschen, wie es den Raabe dieser Zeit bewegte: „Gib d e i n e Waffen weiter, Hans Unwirrsch!" (675). Dies ist die Bahn, in der das menschliche Leben abläuft. Aber nicht allen Menschen ist es gegeben, Ruhe in ihrem Sehnen und Sättigung für ihren Hunger zu finden. Man denke nur an den Armenschullehrer

Silberlöffel (214). Dafür sind auch Theodor und Felix Götz Zeugen, deren Hunger wohl stark, aber nicht mächtig genug war, sich gegen alle Einbrüche des Schicksals zu behaupten. Beide sind „am Ziel ihres Daseins in gleicher Weise verloren, bettelarm, mit leerer Hand und leerem Herzen, aufgegeben von sich selbst und der Welt" (609). Mit diesen Gestalten bricht die Wirklichkeit hart in die Welt des Wunsches ein, und der Sieg Hans Unwirrschs wird zu einer Ausnahme. So positiv auch das Leben Hans Unwirrschs verläuft, so sehr er am Schluß des Buches auf einer Höhe steht und — man ahnt es — stehen bleiben wird, ebenso deutlich wird die Tatsache, daß der Mensch im Kampf mit den Dämonen, in den jeder Mensch hinausgestoßen wird (675), oft unterliegt und damit allen Wert seines Menschseins verliert. So positiv also die Lebensfrage für Hans Unwirrsch gelöst wird, so fraglich bleibt sie für den Menschen als solchen. Aber, das darf nicht übersehen werden, die Tatsache, daß es überhaupt im Bereich des Menschlichen liegt, in diesem Kampf zu siegen, diese Tatsache ist gerade das Wesentliche an diesem Werk. Die Situation des Menschen besteht darin, daß er in einer Welt voller Dämonen lebt, ihrem Angriff ausgesetzt ist, und daß der in ihm wohnende Hunger ihn ihnen in die Arme treibt oder über sie siegen läßt. Es ist formal gesehen dieselbe Kraft, die hinter beiden Möglichkeiten steht, die Anlage des Menschen entscheidet, wohin er sich wendet. Zwischen diesen beiden Lebensmöglichkeiten steht das große Heer derer, die zu arm sind, um einen richtigen Hunger zu kennen, oder deren Hunger zu schwach ist, um sich gegen die Welt der Wirklichkeit zu behaupten. Sie leben ein stilles, ruhiges Leben (Felix und Theodor Götz), aber leer und einsam, von sich und anderen verachtet.

Alles Entscheidende, was im Menschengeschlecht geschieht, geschieht durch den Hunger. Er ist es, „der die Welt zertrümmert und wieder aufbaut" (675). Mit diesem Schlußsatz wird der Eingangssatz wieder aufgenommen und die allgemeine Bedeutung des Weges des Hungerpastors damit deutlich gemacht. Es sei noch einmal betont, daß der Hunger als das Sehnen, sowohl zum Ideal wie zu den Dämonen — dies ist das Gegensatzpaar, zwischen dem der Mensch steht — treibt, und daß die Inhaltlichkeit allein durch die Anlagen des Men-

schen bestimmt wird. Die Freiheit des Bekenntnisses ist dem Menschen in dieser starken Betonung der Anlagen genommen; und ebenso hat der Mensch sein Personsein im metaphysischen Verständnis, das in den „Leuten aus dem Walde" noch sehr stark vertreten war, verloren, denn das Schicksal und der Weg des Menschen werden jetzt nicht mehr als gerade für diesen Menschen von einer gültigen Macht bestimmt, sondern er entwickelt sich aus dem Es, das im Menschen selbst, in seinen Anlagen spricht.

Nicht der einzelne Mensch in seiner besonderen Situation steht im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Möglichkeiten, die für den Menschen seiner Menschlichkeit nach bestehen. Hierin liegt eine formale Verwandtschaft zum Idealismus Schillers. Die menschlichen Möglichkeiten gipfeln bei Raabe in dem echten Hunger, durch den der Mensch „allen himmlischen Mächten die Hand" reicht (641). Der Hunger bedeutet innerhalb des Raabeschen Menschenverständnisses dasselbe, was das Vermögen zur Idee innerhalb des Schillerschen bedeutet. Beide sind das Medium, durch das dem Menschen eine geltende Wirklichkeit außerhalb der eigenen bewußt wird (Fricke: Schiller 195), die unabhängig ist von den Eindrücken der „Natur", wie es Schiller formuliert, der „Dämon" oder „bösen Geister", wie es Raabe formuliert. Beide entreißen damit den Menschen, da er sowohl im Vermögen zur Idee wie im Hunger in eine Verbundenheit zu dieser Wirklichkeit tritt, potential der Gewalt der Natur und Dämonenwelt. „Das ‚Vermögen zur Idee' ist nur ein anderer Ausdruck für das Gesetzt- und Gehaltensein durch das Ewige, für das Bestimmtsein zu dem Ewigen. Die Vernunft bezeichnet also die dialektische Verbundenheit („Verbundenheit" von mir gesperrt) des Unbedingten ... und der empirischen Individualität" (Fricke: Schiller 197). Bei Raabe heißt es: „O Vater, der Mensch hat doch nichts Besseres als dies schmerzliche Streben nach oben! Ohne es bleibt er immerdar Erde von Erde genommen, in ihm und durch es richtet es sich aus allerlei Eigenschaften des Staubes auf, in ihm reicht er, wie wenig es auch sein mag, das er erlange, allen himmlischen Mächten die Hand; in ihm steht er auf der winzigsten Scholle, in dem eng-

sten Kreise als Herrscher des unendlichsten Gebietes da, als Herrscher seiner selbst" (641).

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus der Bedeutung des Hungers bei Raabe? Trotz der eben aufgezeigten formalen Verwandtschaft zum Idealismus Schillers liegt ein wesentlicher Unterschied gegen das Vermögen zur Idee darin, daß er nicht gleichbedeutend mit einer ethischen Forderung ist. Das Streben nach dem Ideal in seiner Inhaltlichkeit ist abhängig von den jeweiligen Anlagen des Menschen, d. h. von einer immanenten und damit zufälligen Größe. Damit steht der vom Hunger getriebene Mensch nicht wie der durch das Vermögen zur Idee als intelligibles Ich existierende (Fricke: Schiller 195) in metaphysischer Einheit mit dem Unbedingten, sondern er ist, verwurzelt im Reich des Bedingten und damit absolut Relativen, mit ihm verbunden nur, wenn der echte Hunger in ihm lebendig ist. Das Vermögen zur Idee ist es, das im Verständnis des Idealismus die Substanz des Menschen ausmacht; der Hunger im Verständnis Raabes dagegen ist Akzidenz zwar, durch die der Mensch erst zum echten Menschen wird, aber er bleibt ein Hinzu, und nicht er ist es, durch den das Sein des Menschen bestimmt ist. Es ist der Hunger nach dem Ideal allein, der den Menschen aus allen Wirrnissen und aller Bedrängnis des Lebens führt, aus der er sich immer heraussehnt, und in der er gefangen bleibt. Die Gebundenheit des Menschen, wie wir sie in den ersten Werken Raabes feststellten, gilt ebenfalls für die Menschen des „Hungerpastors". Der Hunger ist nun der einzige Weg, auf dem er dieser Gebundenheit entfliehen kann, nicht dadurch, daß er ihr nun entnommen wäre, sondern vielmehr dadurch, daß er sie überwindet, indem er durch sie hindurch auf das Ideal blickt, das seine ihm erreichbare Form in der Liebe findet. So wird auch von Hans Unwirrsch immer wieder gesagt, daß er sich nicht der Wirklichkeit des Menschenlebens entzieht, sondern sie mit wachen Augen aufnimmt. „... er verlor den Hunger nach dem Idealen, dem Überirdischen nicht, aber dazu gesellte sich nunmehr der Hunger nach dem Wirklichen und die Verschmelzung von beiden ... mußte einen guten Guß geben" (341/42).

Der ‚Hungerpastor", wie er sich uns dargestellt hat, ist durchaus der Schlußpunkt einer langen Entwicklung. Er bringt

eine Lösung der Frage nach Gebundenheit und Freiheit des Menschen, eine Lösung freilich, die abhängig ist von einer besonderen Anlage des Menschen und daher keinen Anspruch auf Gültigkeit erheben darf, außer für den, der im Besitz dieser Anlagen ist, von denen er sich allerdings bewußt ist, daß sie nicht sein Verdienst, sondern daß sie ihm gegeben sind.

Dieses Werk schließt nicht offen, das heißt mit einer Fragestellung, die wir an das folgende stellen müssen, sondern es gibt eine Antwort, die für einen bestimmten Kreis von Menschen gilt. Wir müssen warten, wohin das nächste Werk führt.

II. KRISIS.

Der Zweifel an der Gültigkeit der ideellen Bestimmtheit.

1. Das Ideal verliert seine absolute Geltung, da die Gemeinheit ihm mit gleicher Wertgültigkeit gegenübersteht. Der von allen ideellen Bindungen freie Mensch ist ein leeres Ich, das sich durch Egoismus und Zerstreuung (Arbeit) zu erfüllen sucht. Hierbei verfällt der Mensch in völlige Indolenz, aus der ihn nur die Auslieferung an ideelle Bindungen, die als relativ erkannt sind, herausreißt.

Darstellungsform: Selbstzeugnisse in Parallelität.

Genau einen Monat nach Abschluß des „Hungerpastors" hat Raabe das nächste größere Werk, die „Drei Federn", begonnen. Es ist schwer zu entscheiden, wer die Hauptgestalt dieses Werkes ist. Im Blick auf die Fabel ist August Sonntag der Held eines neuen Entwicklungsromanes; mit dem Paten Hahnenberg aber kommt ein wesentlich neuer Zug in das Menschenbild Raabes, so daß er zumindest die interessanteste Gestalt des Werkes ist. Das Leben Augusts verläuft, auf seinen äußeren Ablauf betrachtet, in ähnlichen Bahnen wie das Hans Unwirrschs. Und auch die Kräfte und Fähigkeiten, mit denen er begabt ist, erinnern in vielem an Hans Unwirrsch, so daß das Wort „Gib deine Waffen weiter, Hans Unwirrsch!" in ihm Gestalt gefunden hat. Und doch ist der Weg August Sonntags ein wesentlich anderer als der Hans Unwirrschs. Wenn auch äußerlich in ähnlichen Verhältnissen lebend, wächst er doch unter völlig anderen Bedingungen auf. Hans Unwirrsch ist in seiner Kindheit von sorgender Liebe umgeben, und alle Hin-

dernisse und Schwierigkeiten, die er in seinen Jugendjahren zu überwinden hat, werden ihm in den Weg gestellt, nur um seine Kräfte zu stählen. Nichts begegnet ihm, das ihn aus seiner Bahn werfen wollte, sondern alles muß wissent- und willentlich oder unwissent- und unwillentlich dazu beitragen, seine ihm eigene Entwicklung zu fördern. Wenn wir bei der Betrachtung dieses Lebens sagten, daß es wie ein Relief geformt werde, so sind die Hindernisse, die sich ihm entgegenstellten, mit den Schlägen des Meißels zu vergleichen, durch die die echte Formung nur immer klarer herauswächst. Ganz anders ist es bei August Sonntag. Die Erziehung des Paten Hahnenberg bedeutet einen Eingriff von außen in seine Entwicklung, der Bewährung fordert und nicht verdeckte Hilfe ist. In dieser Tatsache liegt das wesentlich Neue gegenüber dem „Hungerpastor". In ihr spricht sich die Erkenntnis aus, daß die Kanaille[1]) immer und immer wieder den echten Menschen bedroht. Standen sich bisher die Guten und die Bösen wie sinngemäßes und sinnloses Menschsein gegenüber, d. h. erschien die Wirklichkeit des Bösen stets gemäß dem Soll, das sich durch die der Guten aussprach, als gleichsam verfehltes Sein, so stehen sich hier zum erstenmal beide mit dem Anspruch auf Gültigkeit gegenüber. Es ist nicht mehr die Absicht, durch das Streben und Leben der dargestellten Menschen dem Leser einen Hinweis auf die Welt des Ideals zu geben, einen Hinweis, der gleichzeitig ein Werturteil über die diesem Soll sich zu- oder abwendenden Menschen ausspricht. Vielmehr wird durch die Gegenüberstellung zweier Menschen wie Pinnemann und August Sonntag die Gültigkeit beider Lebensmöglichkeiten unterstrichen. „Gültigkeit" ist hier nicht — dies sei betont — im ethischen Sinne zu verstehen, so daß sie entstünde durch ein dem Geforderten Entsprechen, sondern diese Gültigkeit trägt sich selbst, sie entsteht durch die Tatsache des Vorhandenseins. Man kann also hier wohl mit Recht von einem Realismus sprechen, wenn mit dieser Formel die Darstellung des wirklich Vorhandenen gemeint ist. Dies ist der neue Blickpunkt, unter dem im Gegensatz zum „Hunger-

1) Ein näheres Eingehen auf die Bedeutung dieses „Terminus technicus" erübrigt sich unter Hinweis auf das von Hans Ahrbeck Gesagte (9 ff.).

pastor" die Gestalten der „Drei Federn" betrachtet werden müssen.

Wenden wir uns zunächst den entscheidenden Ausführungen über P i n n e m a n n zu (61—64). Daß er unter dem eben herausgestellten Blickpunkt der Gültigkeit verstanden werden muß, wird deutlich ausgesprochen. „Diese halb gebildete Böswilligkeit, dieses impotente Geifern der Nichtigkeit gegen das Wahre und Schöne, gegen jede Hoffnung und Opferlust, sind das Schrecklichste, was die Zivilisation in ihrem Schoße erzeugt. Die Menschheit schlägt sich darin selber ins Gesicht, und der Gedanke, daß doch im Grunde Leute, wie mein Führer, den meisten Einfluß auf die Masse und überall das erste und das letzte Wort zu sprechen haben, reicht hin, auch den Treuesten und Ehrlichsten zu verbittern und in den tiefsten Ekel hinabzujagen.

Wo steht Pinnemann nicht neben uns und den Dingen? Wo tritt er uns nicht entgegen? Wo folgt er uns nicht auf den Fersen? Muß man ihm nicht alles abkämpfen, um zuletzt, selbst im Siege mit der eigenen Persönlichkeit für den Sieg zu büßen?

Ist es nicht Pinnemann, die blasse, froschkalte, kahle, pomadisierte, genußsüchtige, nüchterne Unverschämtheit, welche überall bereit steht, um, wie m e i n Pinnemann sich treffend ausdrückte, ‚unmotivierter Begeisterung und Aufgeregtheit den Hut einzutreiben' —? Ist es nicht Pinnemann, welcher überall die besten Plätze einnimmt, Pinnemann der Claqueur, Pinnemann der Cliqueur? Wenn es eine zweite Vorsehung gäbe, müßte man sie Pinnemann nennen; Pinnemann selbst hält sich für die einzige und alleinige Vorsehung und setzt sein jämmerliches Ich stets auf den höchsten Stuhl im Mittelpunkt aller Dinge."

Ein Satz ist es, der in diesem Abschnitt das Menschenverständnis, wie wir es aus dem „Hungerpastor" kennen, deutlich werden läßt. „Muß man nicht alles abkämpfen, um zuletzt, selbst im Siege mit der eigenen Persönlichkeit für denn Sieg zu büßen?" (64). Was hier als „eigene Persölichkeit" bezeichnet wird, ist das Ich, das dem Reich des Ideals zugewendet ist, wie es das Hans Unwirrschs war. Die paar Sätze „Wo steht Pinnemann nicht neben uns und den Dingen? wo tritt er uns

nicht entgegen? wo folgt er uns nicht auf den Fersen?" in Verbindung mit dem eben Angeführten, bringen die Doppelheit des Menschenverständnisses klar zum Ausdruck; und zwar für einen auf das ideale Ich gerichteten Blick äußerst fragwürdig. Es wird doch hier gesagt, daß Pinnemann auch im Falle eines äußeren Sieges des Trägers des idealen Ich den Sieg davonträgt, daß dieser sich der Angriffe, die von der Welt Pinnemanns ausgehen, im Grunde nicht erwehren kann. Es ist hier nicht mehr so, daß sich Idealismus und Realismus als zwei gegeneinander kämpfende Lebensformen gegenüber stehen, deren eine auf Grund ihrer Hinwendung zur Welt des Gesollten den Sieg innerlich und äußerlich davonträgt (Hungerpastor) und auch nicht so, daß die Beachtung der Welt der Wirklichkeit verbunden mit der der Ideale das Menschsein ausmacht, sondern hier ist der seiner Veranlagung nach der Welt des Ideals zugewandte Mensch bedroht und angegriffen durch eine Wirklichkeit, deren Gültigkeit er sich nicht entziehen kann. Mit dieser völlig neuen Situation werden die bisher gebrauchten Kategorien „Romantik" und „Idyll" hinfällig.

Wir müssen nun fragen, wie dieser Pinnemann im einzelnen aussieht. Tragen wir einmal zusammen, was von ihm ausgesagt wird. Es heißt da (61), daß er sich wenig Illusionen macht, daß er sich mit brutaler Genußsucht der Welt zu bemächtigen sucht, daß Gemeinheit ein Teil seiner Natur ist, daß er schlau ist, ihm aber dabei die Klugheit, die im Schlechten wie im Guten etwas Großes erreicht, mangelt, daß er vielmehr ein Mann der kleinen Geschäfte ist, dabei scharf und biegsam wie eine gute Säbelklinge. „Ich biege und beuge mich vor dem Herrn Notar Hahnenberg und gehe trotzdem meinen eigenen Weg" (62). Ahrbeck faßt das Urteil über diesen Menschen folgendermaßen zusammen: „Pinnemann ist Symbol für die Gattung Mensch als Kanaille, für alle unedlen Triebe, wie sie am leichtesten und unverhülltesten in der Masse sich äußern" (11). Als Theorie ausgesprochen wird hier schon die Erkenntnis, die nach Ahrbeck erst in „Abu Telfan" durchbricht (10), jene nämlich, daß das minderwertige Subjekt den Charakter der Masse bestimme. Mir scheint die Bedeutung Pinnemanns aber noch über diese Erkenntnis hinauszugehen, und zwar insoweit, als eben diese von ihm geprägte Masse Angriffe gegen

den Einzelnen ausübt, die diesen Einzelnen und in ihm den auf das Ideal gerichteten Menschen treffen und nach den vorhin gewonnenen Erkenntnissen auch besiegen. Es ist also hier bereits die Erkenntnis des „Schüdderump", die dort ad oculos demonstriert wird, daß nämlich die Kanaille Herr bleibt, als theoretische Erkenntnis vorweggenommen. Wie aber sieht nun die Praxis aus? Es besteht folgender Sachverhalt: August Sonntag wird durch das Dazwischenkommen Friedrich Winklers aus den Fängen Pinnemanns gerettet, und später gelingt es ihm mit dessen Hilfe und der seiner Frau den Paten Hahnenberg aus seiner Vereinzelung und seinem egozentrisch bestimmten Leben herauszureißen. Um die Bedeutung dieser Vorgänge richtig zu verstehen, müssen wir versuchen, uns weiterhin Klarheit über die Struktur der beteiligten Menschen zu verschaffen. Da ist zunächst August Sonntag, der, wie ich schon betonte, mit Hans Unwirrsch verwandt ist. In den spärlichen Spielstunden seiner Kindheit lebt er in der Welt der Geister, Feen und Zauberer (46). Herz und Gemüt sind weich genug gebettet in dem Blute der Eltern (131). Wie Hans Unwirrsch will er sein Leben selbständig in die Hand nehmen. Während aber nun diesem die äußeren Umstände günstig sind und sein Weg im ganzen ein gerader ist, stellen sich hier Hindernisse durch den Paten Hahnenberg und Widerstände durch Pinnemann in den Weg. Zwar wehrt sich seine Natur mit allen Kräften gegen die Lebenssicht Pinnemanns, aber immer wieder wird er von ihm wie von Polypenarmen umklammert und nähert sich so „jenem bedenklichen Punkt, hinter welchem jeder Pfad im menschlichen Leben so abschüssig und schlüpfrig wird, daß an ein Umkehren so wenig wie auf dem gläsernen Berge des Märchens zu denken ist" (46). Da macht er die Bekanntschaft Friedrich Winklers und findet durch ihn seine Rettung. Was ist es nun um diesen Menschen? Er ist ein Bürger der idealen Welt und seine Blindheit ist Symbol für seine Abgeschlossenheit von der Welt der Wirklichkeit. „... der Schleier, der ihm die Augen verhing, verdeckte ihm mit dem Schönen auch das Schmutzige, das Elend" (69). Vergleichen wir einmal kurz die blinde Eugenie aus dem „Frühling" und Friedrich Winkler.

Eugeniens Blindheit bedeutet für sie den Abschluß von der Welt der Leidenschaften. Dabei ist sie die Einzige, die versteht, was mit den Menschen ihrer Umgebung vor sich geht. Dies alles wird bei ihr betont und hervorgehoben. D. h. Abschluß von der Welt der Leidenschaften und damit verbunden Verständnis für das Geschehen zwischen den Menschen ist es, was Raabe durch diese Gestalt verdeutlichen wollte. Anders bei Friedrich Winkler. Der Abschluß, der hier durch die Blindheit symbolisiert wird, ist nicht der von der Welt der Leidenschaften, sondern von der des Schmutzes und des Elends. Das Gegengewicht dazu liegt nicht in dem Verständnis für zwischenmenschliches Verstehen (vgl. Kindermann 40), obwohl er hiefür offene Augen hat, sondern in seinem Heimatrecht in der Welt des Ideal. So jedenfalls will Raabe ihn verstanden haben. „Für das, was ihm das Geschick entzog, hatte es ihn reichlichst entschädigt; er durfte in einer selbstgeschaffenen, idealen Welt leben, und das, was die größten Dichter nicht erlangen, das umgab ihn zauberhaft; er schwebte wahrlich in einem Reiche, das mit Wundern erfüllt war, und kein Verkehr mit den Leuten und Dingen, welche sich ihm doch aufdrangen und aufdringen mußten, konnte dauernd sein dunkles und doch so lichtes Zauberreich verwirren" (69).

Die „ideale Welt" ist hier einfach der Gegensatz zu der Welt der Wirklichkeit. Ihr Lebensraum ist der der Kunst. Über die Inhaltlichkeit dieser Welt des Ideals wird nicht viel ausgesagt. Die Aussagen über sie bleiben Allgemeinheiten. In ihr ist „Licht, Ruhe, Frieden" (69). Worin diese aber gründen, wird nicht deutlich; jedenfalls nicht – und das ist wichtig – in der Überwindung der Wirklichkeit, sondern eher in der Unberührtheit von ihr. Auch von einer ethischen Forderung ist hier nicht die Rede. Wie diese Welt den Zusammenstoß mit der Wirklichkeit verträgt, wird an der Gestalt Luise Winklers deutlich, doch ist hier nicht der Ort, davon zu handeln. Hier ist nur festzuhalten, daß Friedrich Winkler als Vertreter eines Idealreiches aufzufassen ist, und daß er August Sonntag gerade in d e m Augenblick in den Weg tritt und ihm Rettung bringt, in dem er durch Pinnemann an den Rand des Verderbens geführt ist. Beide, Pinnemann und Friedrich Winkler, sind nicht nur die großen Kontraste zu August Sonntags Da-

sein (68), sondern auch seine Bildner und Lehrmeister. Beide sind ausgeprägte Vertreter ihrer Lebensform und zwar beide nicht durch ein bewußtes Ergreifen dieser Form, sondern von Natur, was allerdings nicht ausschließt, daß Pinnemann seinen Weg in vollem Bewußtsein geht (62). Wie Robert Wolf in den „Leuten aus dem Walde" von zwei Richtungen her, von der Blickrichtung auf die Gasse und von der auf die Sterne, seine Erziehung und Bildung erhielt, so wird August Sonntag von der Welt der Gemeinheit und der des Ideals geformt. Und doch, welch ein Unterschied zwischen diesen beiden Erzieherpaaren! Dort beide verwurzelt in dem Wissen um die Gültigkeit und damit dem Anspruch einer Welt des Idealen, d. h. beide wesentlich ethisch bestimmt, hier beide unberührt von einer ethischen Forderung in der ihnen eigenen Welt dahinlebend. Infolgedessen ist dort Fiebiger, der Realist, auf die Betrachtung der Wirklichkeit und ihre Überwindung durch Anerkennung gerichtet, hier aber Pinnemann selbst die Verkörperung der alles Ideale zerstörenden Gemeinheit. Ebenso ist Ulex der in der Betrachtung des Idealen und auf es Zulebende, Friedrich Winkler aber der in der Welt des Idealen Lebende. Es wird hier die Wandlung der Haltung des Menschen dem Ideal gegenüber deutlich. Bestand dies in den „Leuten aus dem Walde" in dem Aufblicken zu den Sternen und dem menschlichen Streben nach den durch sie symbolisierten Tugenden, so fehlt dieses hier, und das Leben Friedrich Winklers ist bestimmt durch „seine reine, keusche Unwissenheit" (69). Damit ist das Wesen der beiden Gegensatzpaare gekennzeichnet. Fiebiger und Ulex stehen, wie das schon bei der Besprechung der „Leute aus dem Walde" unter Hinweis auf Ahrbeck herausgestellt wurde, auf einer Ebene. Pinnemann und Friedrich Winkler dagegen sind einander völlig wesensfremd. Wir haben hier eine ähnliche Verschärfung der Problemstellung, wie wir sie in bezug auf dämonische Menschen im „Heiligen Born" dem „Frühling" gegenüber feststellten. Waren in den „Leuten aus dem Walde" die Erzieher trotz ihrer verschiedenen Richtungen durch die gleiche Hinwendung zu der Welt des Ideals miteinander verbunden, so stehen sie hier einander gegenüber, aber beide mit dem gleichen Anspruch auf Gültigkeit. Wurde dort die Welt der Wirklichkeit

in den Dienst am Ideal einbezogen, so stehen sich hier beide einander ausschließend gegenüber. Dieser Unterschied wird auch an denen deutlich, die durch die beiden Erzieherpaare gebildet werden, an Robert Wolf und August Sonntag. Robert Wolf mündet in den Strom seiner Erzieher ein, verbindet die Lehren beider und wird so ein tätiger Mensch, der sich unter die Forderung des Ideals gestellt weiß. Anders dagegen August Sonntag. Er kann nicht die Lehren seiner beiden Lehrer vereinen und so den ihm gebahnten Weg beschreiten und fortführen. Ihm stehen beide mit ihrem Anspruch auf Gültigkeit und ihrem grundsätzlichen gegenseitigen Ausschluß gegenüber. Er wird gezwungen, im Angesicht der Tatsache beider Lebensformen die eigene zu finden. Ist also Robert Wolf im wesentlichen passiv, braucht er nur den ihm gewiesenen Weg zu beschreiten, so wird von August Sonntag die Aktivität verlangt, den eigenen Weg selbst aufzuspüren. Also auch hier wird die Verschärfung der Problemstellung, die durch die entgegengesetzten Erziehungsfaktoren verdeutlicht wird, spürbar.

Wir müssen uns noch einmal der Gestalt August Sonntags zuwenden, und zwar muß sie daraufhin untersucht werden, wie die von ihm verlangte Aktivität im einzelnen aussieht. Dazu ist zunächst notwendig, daß wir uns die Gegebenheiten seines Charakters und der Umgebung seiner Kindheit verdeutlichen. Es wird immer wieder darauf hingewiesen, daß er wesentlich durch die Erbanlage seiner Eltern bestimmt ist.

Von Karoline Spierling wird gesagt: „Sie mußte ihr Frauenschicksal tragen, sie durfte sich nicht regen, sie mußte sitzen und erwarten, was da kommen würde“ (50). Dieser Satz, obwohl an dieser Stelle zum Verständnis Karolinens angeführt, sagt nichts über gerade dies Frauenschicksal aus, sondern wirft in seiner interpretatorischen Bedeutung eher ein Licht auf das Frauenverständnis Raabes. Ich nehme ihn trotzdem zum Ausgangspunkt, weil er vor dem Mißverständnis schützen muß, als läge eben gerade in dem Dasitzen und Erwarten, was da kommen würde, die Passivität. Die Passivität aber liegt nicht in dem Daß, sondern in dem Wie. Karoline nimmt dieses Warten nicht auf sich, unterstellt sich ihm nicht, sondern sie wird von ihm erdrückt. „Sie versuchte es, ihr volles Herz dem Jugendfreunde zu geben (das schwächste

Leben hat eine Epoche, wo es der Welt, welche es noch nicht genug fürchtet, gegenüber wagt) und zerschellt damit am Felsen. Sie saß machtlos, mutlos in eintöniger Arbeitsamkeit in ihrem Winkel; sie konnte sich nicht wehren, als sie ihre erste Liebe aufgeben sollte; sie konnte nur in ihr Herz hineinweinen, und das ist viel schlimmer" (31). Es ist hier leider nicht der rechte Ort, über die Wertung des Menschen gerade in seinem Zerschellen einzugehen. Hier kann nur festgestellt werden, daß Passivität eine hervortretende Eigenschaft Karolinens ist. Ebenso ist es mit Joseph Sonntag. Wie in bezug auf Karoline niemals das Wort „passiv" gebraucht wird, so auch hier nicht. Aber trotzdem ist es der Generalnenner, von dem her beide zu verstehen sind. Ich führe nur einen Satz an, der niemals von einem aktiven Menschen innerhalb psychologischer Betrachtung gesagt werden könnte: „Je hilfloser und hilfsbedürftiger er wurde, mit desto ängstlicherer Aufgeregtheit klammerte er sich an seinen Jugendfreund, denn naturgemäß imponierten ihm Klarheit, Kälte, Logik und der Lebenserfolg desselben immer mehr" (53). Das wesentliche Merkmal der Eltern August Sonntags ist also Passivität. Dazu kommt — wenigstens von seiten des Vaters — eine lebhafte Phantasie.[2]) Passivität und Phantasie sind es also, die August Sonntag von seinen Eltern bekommen hat. Es erübrigt sich, die Tatsächlichkeiten der Kindheit August Sonntags näher anzugeben, da dies im Text in völlig eindeutiger Weise geschieht (40/53). Wie die Wirkung, die August Sonntags Eltern auf ihren Sohn ausüben, einseitig durch Passivität und Phantasie gekennzeichnet wird, so ist es die des Paten Hahnenberg ebenso einseitig durch Aktivität und Nüchternheit. Von August Sonntag aus gesehen kann der Pate nur so verstanden werden. Die Eigenbedeutung, die diesem

2) An dieser Stelle wird deutlich, daß die Gestalten Raabes in dieser Zeit z. T. noch stark ideell bestimmt sind. Es kommt Raabe wohl darauf an, auch eine Neigung zur Phantasie in August Sonntag zu legen. Schnell mußten daher die Phantasiespiele Josephs mit seinem Knaben eingeführt werden. So kann denn August Sonntag von dem „leichten, schnellflutenden Blut der Eltern" (130) sprechen; ein Wort, das, wenn man an die von Raabe tatsächlich gestalteten Menschen Joseph und Karoline Sonntag denkt, beinahe zum Lachen reizt.

Menschen zukommt, muß später gesondert behandelt werden. In diesem: Vertreter der kalten Vernunft und Nüchternheit zu sein liegt die Bedeutung dieses Menschen in bezug auf seine Erziehertätigkeit. Alle Widerstandskräfte, die in August Sonntag schlummern, werden durch den Notar Hahnenberg geweckt, und so entwickelt er in dem Knaben eine Aktivität, wie er es gewollt hat, aber eine Aktivität, die sich nicht in seinen Dienst stellt, sondern im Gegenteil sich gegen ihn wendet. „Und seine (des Paten) Unentbehrlichkeit lag darin, daß ich mit dem besten Willen, dem unermüdlichsten Fleiße streben mußte, ihn aus meiner Seele, aus meinem Lebenskreise — loszuwerden" (49). Die Wirkungen, die der Pate Hahnenberg durch seine Erziehung erreicht, sind also rein formaler Struktur. August Sonntag kann die Inhalte, die ihm der Pate entgegnbringt, nicht annehmen; da es aber einem jungen Menschen unmöglich ist, immer nur im Widerspruch zu leben, da ihm keinerlei anderer Inhalt entgegenkommt und ihm andererseits die Aktivität fehlt, sich selbst einen Inhalt zu suchen oder zu schaffen, nimmt er schließlich, obwohl er im Grunde den Unwert erkennt, den ihm angebotenen an. „Jener meiner Natur vollkommen entgegengesetzte Charakter übte allmählich eine immer größere Wirkung auf mich aus. Wenn ich mich anfangs mit Grimm und Ekel von ihm kehrte, so änderte sich das bald. Ich hörte ihm immer aufmerksamer zu, ich begann mit ihm zu streiten, ich lachte über ihn und — ließ mich von ihm führen" (60/61). An dieser Tatsache wird deutlich, daß August Sonntag im Grunde doch das Kind seiner Eltern ist, d. h. daß seine Aktivität Widerstand oder Annahme ist, nicht aber eigene Initiative. Die Erziehung des Notars Hahnenberg hat ihn zwar nicht dazu befähigt, entscheidend die Waffen gegen die ihm aufgezwungene Lebensform zu erheben, aber sie hat ihn befähigt, die ihm entgegengebrachte zu ergreifen. Dies geschieht in der Hinwendung zu Friedrich Winkler. Dieser ist von Raabe als wesenhafter Idealist gestaltet. Wenn August Sonntag, der seiner Struktur nach weder Idealist im Sinne Friedrich Winklers, noch Materialist im Sinne Pinnemanns und August Hahnenbergs ist, nun diese Lebensform ergreift und in ihr die Rettung vor dem endgültigen Verderben sieht, so bedeutet das von Raabe aus gesehen: nicht jedem

Menschen ist es vergönnt, im Reiche des Ideals zu leben. Die Wirklichkeit der Gemeinheit ist so stark, daß sie Menschen, die nicht echte Idealisten sind, überwältigt. Aber andererseits ist die Macht des Ideals so groß, daß sie den einerseits zum Abwehrkampf, andererseits zum Ergreifen einer ihm entgegenkommenden Lebensform fähigen Menschen vor dem Verderben rettet, einfach indem es vor ihn hintritt und ihn zur Stellungnahme fordert.

Sind also in den „Drei Federn" in der Gestalt Pinnemanns und des Paten Hahnenberg die Gemeinheit und der Materialismus in höchster Potenz gezeigt, so siegt ihnen gegenüber doch noch die Kraft des Ideals; in dem zwischen beiden stehenden Menschen allerdings nur, wenn er die Kraft zum eigenmächtigen Erfassen des Ideals aufbringt. So liegen die „Drei Federn" von dieser Seite betrachtet ganz auf der Ebene des „Hungerpastors". Wir können hier aber wie schon oft die Verschärfung der Problemstellung des späteren Werkes gegenüber dem früheren feststellen; denn wenn sich dort Ideal und Materie in Hans Unwirrsch und Moses Freudenstein von vornherein als Gegensätze gegenüberstehen, so werben hier beide um denselben Menschen — und das Ideal trägt den Sieg davon.

Mit dem eben Besprochenen ist erst e i n e Linie des Gehaltes der „Drei Federn" verfolgt. Die zweite hat ihren Ansatzpunkt in der Gestalt H a h n e n b e r g s. Er ist ein Mensch nicht nur der Reflexion, sondern der Selbstreflexion und der Selbstbezogenheit; er ist bewußter Egoist. Diese beiden Bestandteile seines Seins B e w u ß t h e i t ü b e r d e n e i g e n e n Z u s t a n d u n d E g o i s m u s müssen getrennt wie auch in ihrer gegenseitigen Bezogenheit verfolgt werden. Versuchen wir zunächst zu klären, welcher Art das Selbstbewußtsein ist. Der Pate Hahnenberg ist der erste der drei Schreiber, der die Feder ergreift. (Was das im Blick auf das ganze Werk zu bedeuten hat, wird später zu verdeutlichen sein, wenn wir das Ineinander der beiden Linien verfolgen.) Und er ergreift sie, um zunächst einen Bericht über sein Elternhaus und seine Familie zu geben. Gleich die ersten Zeilen in ihrer Selbstironie zeigen die Reflexion dieses Menschen, die hier auf seine Familie gerichtet ist. Er durchschaut die Lebensatmosphäre die-

ser sauren, griesgrämlichen, dunkelen, verstaubten, wurmzerfressenen Familie (2), und wenn er sagt, daß es nichts nütze, „dieses Holzbirnengeschlecht in infinitum fortzupflanzen" (3), so wird hierin sein Urteil über diese seine Familie zusammengefaßt, ein Urteil, das in Wahrheit ein Todesurteil ist, das ihn aber nicht zu der Konsequenz führt, nun seinerseits sich aus dieser Atmosphäre herauszureißen. Im Gegenteil, da er sich mit ihr verwachsen fühlt, läßt er sich nur immer mehr von ihr durchdringen. Mitten in den Betrachtungen über diese Familie, von der jedes einzelne Glied dunkel die Sinnlosigkeit des eigenen Lebens empfindet — es wird dies deutlich in dem gegenseitigen ironischen Neujahrswunsch — bricht über der Frage nach einem Sinn solchen Lebens, die sich unausgesprochen durch diese ersten Seiten hindurchzieht, die Frage nach dem Sinn des Menschenlebens überhaupt auf. „Was ist der Mensch?" (4) in dieser klaren Formulierung steht sie da. Eine Antwort darauf kann Raabe nicht geben, wohl aber eine Abgrenzung gegen alle jene, die ihn auf Grund von organischen Schichtungen zur „Krone der Schöpfung" und zum „vollkommensten Geschöpf" machen wollten. Hier muß jetzt versucht werden zu klären, von welchem Standort diese Frage hier bei Raabe gestellt ist, denn nur dann, wenn der Grund, aus dem sie aufgestiegen ist, verstanden ist, kann auch ihre Antwort im Raabeschen Sinne verstanden werden. Raabe selbst zeigt diesen Grund auf. Er wendet sich von jedem Versuch eines generellen Verständnisses ab und sieht nur auf den Einzelnen. Diese Wendung, auf die ich in der Einleitung hinwies, wird vollzogen, wenn Hahnenberg sagt: „Wenn ich wüßte, was der Mensch ist, so würde ich es jedenfalls an dieser Stelle sagen; ich weiß es aber so wenig wie jeder andere, und halte es für weit bequemer, auf den folgenden Seiten noch einige Einzelheiten meiner eigenen Menschwerdung auszukramen, als jene allgemeine Frage zu beantworten" (5). Diese Wendung wird aber mehr objektiv als subjektiv vollzogen, d. h. sie ist wohl Raabe nicht in dieser Bedeutung zum Bewußtsein gekommen. Und doch ist sie entscheidend für alle späteren Werke. Ich habe versucht, es deutlich zu machen, daß die Menschen der bisherigen Werke zum großen Teil als ideelle Menschen, d. h. als Träger einer Idee zu verstehen sind, oder als solche, die

sich auf Grund der Erkenntnis einer ideellen Gebundenheit bewußt von ihr befreit haben. Immer aber war diese Frage orientiert auf das Wie des Menschseins als solches, das hinter den verschiedenen Erscheinungsformen, wie sie in den einzelnen Menschen sich darstellten, gleichsam als Generalnenner zu suchen war. Wir müssen hier auf die Fragestellung des ersten Kapitels zurückgreifen. Sie stellte gegenüber den Menschen als Vertreter eines Ideals und den Menschen auf seine persönliche Eigenart hin betrachtet, wobei sich bei dem zweiten Glied dieser Frage die Untergliederung ergab, ob die Eigenart, die in diesem Fall betrachtet wurde, sich selbst trage, oder ob nun sie als Verkörperung eines Ideales aufzufassen sei, d. h. ob dieser auf seine persönliche Eigenart betrachtete Mensch nicht formal doch eine ideeller sei. Es hat sich bis jetzt immer wieder gezeigt, daß dies der Fall ist. Die freiheitlichen Menschen, wie wir sie in Hagen und Weitenweber gesehen haben, hatten zwar für sich selbst die ideellen Bindungen abgelegt, aber durch ihren Abschluß vom persönlichen Leben wurde es deutlich, daß die einzige Möglichkeit, die Raabe für ein solches gibt, eben die der ideellen Bestimmtheit ist. Die Erziehungsromane unterstreichen diese Erkenntnis dadurch, daß sie den Menschen nun auf ein inhaltlich bestimmtes Ideal hin erziehen wollten, wobei Robert Wolf dies Ideal gegeben wird, während Hans Unwirrsch es latent in sich trägt. Ebenso August Sonntag. In ihm gewinnt, wie wir gesehen haben, das Schlußwort des „Hungerpastors“: „Gib deine Waffen weiter, Hans Unwirrsch!“ Gestalt.

Wir haben bereits gesehen, daß sich die Gestalt des Paten Hahnenberg nicht in dieses Verständnis einordnen läßt. Er ist nicht einfach wie Moses Freudenstein als die Verkörperung der Materie und des bösen Prinzipes zu verstehen, erhält also seine Bedeutung nicht von der Zuordnung zu August Sonntag wie Moses Freudenstein die seine in der zu Hans Unwirrsch. Seine Bedeutung ruht vielmehr in ihm selbst. Rein äußerlich wird dies deutlich an der Tatsache, daß August Hahnenberg da Anfangs- und Schlußwort der Sammlung der drei Federn spricht. Ich wies schon darauf hin, daß er seine Frage nach dem, was der Mensch ist, nicht mit Gedanken und Reflexionen zu beantworten sucht, sondern mit der einfachen Dar-

legung seiner eigenen Entwicklung. Hier wird also bewußt Verzicht darauf geleistet, die Struktur des Menschseins zu erfassen und vielmehr der Weg eingeschlagen, in der Darlegung des Verhaltens das Wesentliche des menschlichen Lebens zu erfassen. Dies darf nicht so falsch verstanden werden, als handelte es sich hier um die positivistische Aneinanderreihung von Phänomenen um ihrer selbst willen. Es wird hier vielmehr die Erkenntnis ausgesprochen, daß es kein der Reflexion faßbares Ganzes des menschlichen Seins gibt, keine Idee, die inhaltlich faßbar wäre, sondern daß sich dieses nur je und dann in dem Vorfindbaren des Augenblicks ergreifen läßt. Der Unterschied zum positivistischen Sammeln liegt in der Fragestellung, aus der diese Hinwendung erwachsen ist. Die des Positivismus liegt v o r dem Versuch, da Ideal zu erfassen, diese neue Hinwendung zu den Phänomenen h i n t e r ihm (vgl. Fricke: Kleist 18/20). Die Aufzeichnungen des Paten Hahnenberg über die „Einzelheiten seiner eigenen Menschwerdung" entsprechen der Aufstellung des Lebensplanes Kleists. Es ist für Raabe, der Kleist gegenüber ein kontemplativer Mensch ist, bezeichnend, daß die konkrete einmalige Bestimmung eines Menschen nicht im Angriff, d. h. in der Planung verlangt, sondern im Bericht, im Rückblick aufgezeigt wird.

Was der Pate Hahnenberg an Einzelheiten berichtet, ist die Aufdeckung seines konkreten, nicht ideell bestimmten Ich. Da nun die Inhaltlichkeit allen Menschenlebens bis jetzt ideell bestimmt war, sei es direkt von der Bestimmung durch das Gute, das Licht, das Ideale oder durch die der Dämonen, sei es indirekt durch das Streben nach den Idealen oder durch die Befreiung von den Dämonen, die dann zu ihrer Beherrschung führte, ist dieses Leben, das formal im Gegensatz zu allem bisher Gesagten steht, völlig leer. Deutlich wird dies in der immer wiederkehrenden Reaktionslosigkeit, die sich an August Hahnenberg in allen Situationen erweist und die ihn allem Geschehen gegenüber hilflos macht (6—10). Ganz besonders deutlich wird diese Leere und Bestimmungslosigkeit seines Lebens bei seinem ersten Zusammensein mit Pinnemann, oder besser bei seiner Trennung von ihm. Pinnemann trennt sich von ihm mit der Begründung: „Herr Doktor, Sie sind zu edel für mich, ich fühle mich unseren geschäftlichen Grundsätzen nicht län-

ger gewachsen" (20). Und August Hahnenberg selbst wiederholt diese Begründung: „... ich mache dich mit meinem früheren Schreiber Karl Pinnemann, der mich verließ, weil ich ihm zu ehrlich war, hörst du, zu ehrlich war, bekannt" (58/59). August Hahnenberg konstatiert diesen Sachverhalt, aber er wendet sich nicht gegen Karl Pinnemann, noch folgt er dessen ideelem Maxim, das darin besteht, „Bescheid zu wissen ... um jedem Schicksal gewachsen zu sein" (60). August Hahnenberg nahm zwar den Egoismus für das Licht dieser Welt und richtete sein Denken und Tun danach (124), aber dieser Egoismus unterscheidet sich wesentlich von dem Pinnemanns und Moses Freudensteins. Für jene beiden ist er ihr Ideal ihrer Anlage nach, August Hahnenberg erwählt ihn aus der Leere seines Lebens heraus und setzt ihn aus eigener Willkür sich zum Herrn. „Bedachtsam setzte ich mich vor dem Aktenhaufen nieder, schnitt eine neue Feder im harten Kampf gegen das Zittern der Hand und schrieb auf einen reinen weißen Bogen die Formel, welche man früher den Chirurgen in den Lehrbrief schrieb:

Sis strenuus, audax, sollers et immisericors
Sei stark, kühn, gewandt und mitleidlos" (194).

Diese Tatsache, daß August Hahnenberg den Egoismus willentlich ergreift, unterscheidet ihn also von Pinnemann und Moses Freudenstein, und durch sie wird sein Leben bestimmt. Immer wieder bricht die Erkenntnis durch, daß das Leben der Leere ein Leben in völliger Ungewißheit und Ungesichertheit ist, eine Erkenntnis, die bei den ideellen Egoisten niemals auch nur im entferntesten anklang. „Jeder Augenblick des Lebens kann zu einem Gespenst werden, welches nach Jahren hinter der spanischen Wand des Vergessens hervortritt, gleich dem Skelett in der Pantomime und kettenrasselnd der Gemütsruhe, der beschaulichen Behaglichkeit des Sonntag-Nachmittags oder der stillen, winterlichen Abendpfeife ein Bein stellt" (122). „Wenn ich meinen Augenblick des Triumphes hatte, so bin ich doch im Siege matt geworden und habe somit das Schicksal aller derer geteilt, welche nicht Heroen werden können" (125). So wendet sich August Hahnenberg dem Egoismus nur zu, um seine eigene Leere und Unsicherheit zu überdecken. Er ist für

ihn die nächstliegende Haltung, denn dieses Leben, das nur da ist, allen Zufälligkeiten ausgesetzt, kann, wenn es zum Bewußtsein dieses eigenen Lebens erwacht, auf nichts weiter ausgerichtet sein als auf Selbsterhaltung. Ihr wendet es all seine Aktivität zu. Diese wird ihm bald das einzige Mittel, die Unsicherheit zu überdecken. In der Unsicherheit als solcher findet August Hahnenberg Befriedigung, nicht um zu einem Ziel zu kommen, sondern allein, um von der Bewußtheit des eigenen Zustandes abgelenkt zu werden. „Ich habe manchen Rattenkönig menschlichen Ärgernisses auseinandergerissen; ich habe durch manche lange Nacht die Fäden manchen närrischen Wirrsals zu entwirren gesucht, während hundert angstvoll klopfende Herzen ungeduldig in Hoffnung und Furcht auf das Gelingen oder Mißlingen meiner Mühen warteten. Ich habe kühl über das Gebelfer und Gezerr liebender Verwandten, welche sich über eine Erbschaft zankten, hinweggesehen; ich habe siegreich erkämpfte Lumpen und Lappen jeglicher Art an meine Klienten verteilt; ich habe um Rittergüter und Menschenleben gestritten und habe Schlachten gewonnen, die mich hätten stolz machen können, wenn der Stolz ein Genuß für mich gewesen wäre; leider fand ich eine gewisse Befriedigung nur, solange der Kampf dauerte, nicht aber mehr, wenn er beendet war“ (126). Der Pate Hahnenberg ist wie eine Illustration zu dem Wort Pascals: „Die Menschen, die von Natur ihren Zustand empfinden, vermeiden ja auch nichts so sehr wie die Ruhe“ (Gedanken, übertragen von W. Rüttenauer, 77; vgl. auch den ganzen Abschnitt über die „Gründe, warum man die Jagd mehr liebt als die Beute“). Ein Mittel der Zerstreuung, das der Pate Hahnenberg ergriffen hat, ist die Erziehung des Knaben August Sonntag. Dieser Knabe ist außer Karoline der einzige Mensch, für den er etwas tun will, ohne an seinen Vorteil zu denken, dem er die beste Hilfe, die er geben kann, die Weisung auf den von ihm beschrittenen Weg, geben will. „. . . was ich jedoch nach dem Tode Karolinens noch an Neigung zu vergeben hatte, das häufte ich auf diesen Kindeskopf, und während mich der Knabe für einen nahe Verwandten des Hoffmannschen Sandmannes nahm, wachte ich mit Argusaugen über seine Entwicklung und grübelte, ihm den Weg freizumachen“ (128). Die Tatsache, daß

August Sonntag ihm durch Friedrich Winkler entrissen wird, bedeutet einen vernichtenden Schlag in seinem Leben, denn mit ihm wird dem Paten Hahnenberg nicht nur der Gegenstand seiner, wenn auch nur geringen, Liebestätigkeit entrissen, sondern zugleich die selbstgewählte und genommene Sinnerfüllung des eigenen Lebens zerstört." Es war ein sehr harter Schlag, als jener blindgeborene Knabe plötzlich, unwiderruflich den Sieg über mich, alle meine Sorgen und Wünsche errungen hatte und mir nichts ließ als meine selbst geschaffene Einsamkeit und den Agenten Karl Pinnemann .... ich habe nie das Glück, den Glanz und Ruhm eines Erdenbürgers beneidet, denn ich schätzte mich in dem Kreise meiner Arbeit jedem gleich; auf diesen blinden Bettler, diesen Friedrich Winkler bin ich eifersüchtig, eifersüchtig im höchsten Maße, verloren eifersüchtig gewesen" (137/38). Nach diesem Verlust und mit dem Aufhören der eigenen Arbeit, die ja nur Zerstreuung im Sinne Pascals war, ist ihm alle Lebenskraft verlorengegangen. Und die Tatsache der Leere und Unsicherheit des eigenen Lebens, die, „in den besten Mannesjahren" durch Arbeitseifer überdeckt wurde, ist wieder in voller Härte da. Da August Hahnenberg selbst weder dem ideell Guten noch dem ideell Bösen zugeneigt war, verfällt er in diesem Zustand der Mittelmäßigkeit. „Und so bin ich denn auch gestraft worden, wie ich gesündigt habe: die ganz gewöhnliche, schuftige Mittelmäßigkeit nahm mir die Lupe aus der Hand, um sie mir an die Nase zu werfen" (133). „An dem Tage, an welchem ich diesen Prozeß beinahe gegen meinen Willen gewann, horchte ich meinem Barbier und dem Agenten Pinnemann zum ersten Mal ohne jene Ironie, welche die Gesunden, die Starken, die Götter auszeichnet. An diesem Tage war ich zum ersten Mal krank, krank in der schlimmsten Bedeutung des Wortes und verfiel nicht den Banden der Unterirdischen, sondern der gemeinen und doch so unabweislichen Macht dessen, was zwischen dem Tartarus und dem Olymp kriechend sich nährt, gleich mißachtet von der Tiefe wie von der Höhe.

Ich war müde, — unsäglich müde; der Moment der Erschlaffung, welchen ich seit so langer Zeit langsam hatte herankriechen sehen, und vor welchem ich mich in stillen Nächten oder noch schlimmer in stillen Minuten an wilden geräusch-

vollen Tagen mitten in der sich überstürzenden Arbeit so sehr gefürchtet hatte, war herangeschlichen, war da; — ich fühlte es in allen Knochen und Seelenfasern. H i e r lag die Ironie und die Strafe, August Sonntag!" (140/41).

Wenn sich der Pate Hahnenberg in den Jahren der Aktivität dem brutalen Egoismus zuwandte, um das eigene Ich zu vergessen, so wendet er sich jetzt „naturgemäß, instinktmäßig" (141) dem Geiz zu. Geiz ist ja nur eine Erscheinungsweise des Egoismus, und wenn diese Hinwendung jetzt als eine naturgemäße bezeichnet wird, so ist das eine Bestätigung dafür, daß auch die zum Egoismus „in den besten Mannesjahren" eine naturgemäße war. Daß dieser Versuch des Geizes „glänzend fehl" (141) schlug, ist begründet durch die Aktivität Hahnenbergs, die die Passivität des Hundes „mit tellergroßen Feueraugenen über der Goldkiste im Keller" nicht erträgt. Zur Aktivität reichte die Kraft nicht mehr aus, zur Passivität aber fehlt ebenfalls die des Durchhaltens, denn Passivität und Aktivität sind ja nur die beiden Seiten e i n e r Münze, sie beanspruchen beide den Menschen als Subjekt. Diese Fähigkeit aber, Subjekt, subjectus, der Unterworfene zu sein, der nun etwas ertragen muß, diese Fähigkeit hat der Pate Hahnenberg verloren. „So setzte sich denn die Indolenz, die schlechtere Schwester der Gelassenheit an meine Seite, und der Augenblick, wo sie den Platz den Kusinen Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit überließ, konnte nicht fernbleiben" (141/2). Auch dies wiederum ist bezeichnend für den Umstand, daß das Ich Hahnenbergs leer ist. Die Indolenz (in-dolentia), die Unfähigkeit, — man darf wohl hier sagen des Empfindens überhaupt — ist das Einzige, was von ihm Besitz ergreifen kann, d. h. die Reaktionslosigkeit. Der Verlust Karolinens wurde durch eine entsprechende Indolenz überwunden, bei dem August Sonntags gelang es nicht auf dieselbe Weise, hier mußte Arbeit, d. h. Betäubung den Riß verdecken. „Ich war zu alt und nicht sentimental genug, um dem dummen Jungen und mündigen Mündel nachzubluten wie einer abgeschiedenen oder anderwärts etablierten Geliebten. Ich konnte ihn nur laufen lassen und in wenig veränderter Weise fortleben, wie ich gelebt hatte, halte es auch unter meiner Würde, pathetisch zu versichern, daß mit diesem Faktum die letzte Faser, welche

mich noch mit der Menschheit verknüpfte, abgerissen sei. Ich arbeitete fort, das heißt, ich setzte in der gewohnten Weise meine Persönlichkeit dem wimmelnden Allgemeinen entgegen, nur wurde der Kampf immer mechanischer; denn da der Zweck jetzt mit meinem Leben endete, so mußte mit den kürzern Tagen, den dunklern Schatten die große, kahle, leere Gleichgültigkeit mehr und mehr die letzte Lust an der Bewegung verdrängen" (139). Es ist kein Leben mehr, was der Pate Hahnenberg führt, nur noch ein Vegetieren. Es ist kein Ich mehr da, das wahrhaft lebt, nur noch ein Es, das sich als Ich fühlt, das fühlt, daß da etwas Besonderes, Einmaliges, Bestimmtes vorhanden ist, das nun auch eine Bestimmung zu erfüllen hätte. Weil es aber unfähig ist, eine solche zu erkennen, oder auch nur erkennen zu wollen, muß es in dieser Leere vegetieren und kann sich nur immer wieder an der rätselhaften Tatsache des Daseins stoßen (144/45).

In dieses Leben hinein kommt nun Mathilde Sonntag. Hier wird wieder, wie wir das von Klärchen und Alida aus dem „Frühling" und von Monika Fichtner und Fausta aus dem „Heiligen Born" kennen, in der Beschreibung der Umgebung und des Elternhauses die ideelle Bestimmtheit dieses Menschenlebens gegeben. Es ist die Welt des behaglichen, durch nichts in Frage gestellten, in sich ruhenden Bürgertums; nun aber eines Bürgertums, das gerade auf Grund seines Selbstverständnisses, zum Verständnis der ideellen Bindungen gekommen ist. Mathilde Sonntag übersieht die Tatsache der Gebundenheit ihrer Familie und ihrer selbst, und steht gerade in dieser Abstandnahme bejahend in ihnen, und zwar nicht gerade in diesen, weil ihr der Inhalt besonders zuspräche, sondern weil es die sind, in die sie hineingestellt ist.

Die Tatsache der Freiheit ist Mathilde Sonntag bewußt. „Weil ich die Einzige von euch allen bin, welche jedem sein richtiges Teil gibt; — weil ich die einzige Vernünftige unter euch allen bin. Jeder von euch ist mit seinem Luftballon voll Hochsinn und Philosophie und was weiß ich hinaufgefahren ins Himmelblau, und wenn ich nicht wenigstens meinen August an einem tüchtigen Stricke hielte, so wäre es schlimm. Es ist aber doch schon schlimm genug! Zueinander könnt ihr nicht; wenn ihr euch gleich alle auf die nämliche Art aufge-

blasen habt; jeder sitzt in seinem Luftkorb und guckt mit dem Perspektiv nach dem andern . . ." (163). Sie sitzen alle in einem Luftballon der ideellen Bestimmtheit, dadurch notwendig voneinander abgeschlossen. Die bewußte Hinwendung zum Ideal aus Freiheit allein schafft die Möglichkeit, zu einer Übersicht zu kommen. Sie allein ist der Grund, warum Mathilde Sonntag ihren August „an einem tüchtigen Stricke" hielt; nicht die Hingabe an das Ideal, die vielmehr in die Vereinzelung führt.

Der Pate Hahnenberg wird von Mathilde Sonntag ebenfalls als im Luftballon der ideellen Bestimmtheit sitzend bezeichnet, das bedeutet, daß Raabe selbst August Hahnenberg als gebundenen Menschen verstanden haben will, denn es ist ja oft so, daß die freiheitlichen Menschen das Urteil Raabes über die Gestalten aussprechen. (Man denke nur an Konrad Faber in den „Leuten aus dem Walde".) Das bedeutet, daß Raabe die leere Existenz Hahnenbergs, deren Besonderheit darin lag, daß sie weder ideell bestimmt noch frei war, eben doch formal als ideelle auffaßt. Wir haben hier wohl dieselbe Erscheinung, die Fricke bei Kleist hervorhebt, daß nämlich auf Grund der Gebundenheit des Denkens an überlieferte Kategorien die alten Termini mit ganz neuen Inhalten gefüllt erscheinen und so das Verständnis sehr erschwert wird. Die Existenz Hahnenbergs, die keine ideelle und keine freiheitliche ist, wird dennoch von Raabe als ideelle bezeichnet. Mit dieser Gestalt beginnt eine völlig neue Linie im Menschenverständnis Raabes: Die der existierenden Menschen, die darin ihre Eigenart haben, daß sie ihr Ich als ein einmaliges, konkretes, bestimmtes empfinden und diese Bestimmung in jedem Augenblick neu aufspüren und erfüllen müssen.[3]) Vor diese Aufgabe ist der Pate Hahnenberg durch sein Leben gestellt, das von vornherein jeder ideell-inhaltlichen Bestimmung entbehrt. Wie ich schon sagte, wendet er sich dem Egoismus zu und erhebt ihn zum Prinzip. Damit bekommt sein Leben eine unechte ideelle Bestimmtheit, die auf die Dauer die Frage nach dem

3) Vgl. Einleitung S. XI. Dieser Tatbestand wird von Raabe nicht als Theorie ausgesprochen, sondern muß interpretatorisch aus seinen Werken herausgelesen werden.

Ich nicht verdecken kann (144/45), das heißt die Leere des Ich bleibt erhalten. In diese Leere hinein stößt Mathilde Sonntag vor, die den Paten als ideellen Egoisten versteht — dies ist zurückzuführen auf die Bedingtheit des Denkens auf überlieferte Formen, wie ich schon vorhin sagte — und die ihre Aufgabe darin sieht, ihn aus diesen Bindungen zu reißen und teilhaben zu lassen an den eigenen, die sie als lebentragend erkannt hat. „An den eigenen", dies näher zu bestimmen ist schwierig, denn die Menschen in Mathildes Lebenskreis leben in den verschiedensten Bedingtheiten. Sie selbst in denen des gehobenen Kleinbürgertums, August Sonntag in eben denselben und Friedrich Winkler in denen des Ideals. Die Gebundenheit des Kleinbürgertums wird im Bereich dieser Menschen unter die Forderung des Ideals gestellt. In diesem Kreise findet August Hahnenberg Befreiung von den Klammern seines Ich. „Mitleben mit diesen Menschen" das bedeutet: Die Leere der Existenz wird ausgefüllt, wenn sie sich echten, das heißt bestehenden Bindungen hingibt, sie bleibt dagegen unerfüllt, wenn sie sich selbst solche schafft. Der Pate Hahnenberg findet erst in dem Augenblick Befreiung von seinem Ich, indem er es solchen echten Bindungen ausliefert, das heißt also, ohne die Unterstellung unter sie kann der Mensch nicht leben. Wir haben also in den „Drei Federn" den Versuch eines nichtideellen Menschenlebens, eines solchen Menschenlebens, das, nicht frei von den Bindungen, im Grunde also doch von ihnen her bestimmt ist, sondern das leer und damit frei zur Formung des eigenen Ich ist. An dieser Aufgabe, die ideelle Leere von sich aus auszufüllen, zerbricht dieses Leben und findet erst dann einen Sinn, als es in den Bereich der Gebundenheiten einbezogen wird. Das bedeutet, daß Raabe aus der Erkenntnis, daß das Leben unter diesen Bindungen den Menschen von vornherein zum Leben im Licht des Ideals oder im Dunkel der Dämonen bestimmt (wie es das Ergebnis des Hungerpastors war) den Versuch unternimmt, neben diese Menschen solche in absoluter Freiheit von allen zu stellen, und damit scheitert.

Es gibt also im Augenblick für Raabe keine andere Lebensform als die des ideellen Menschen, obwohl er mit dieser allein nicht auskommt, was die Einführung des bindungslosen Men-

schen deutlich macht. Daß nun der Inhalt der ideellen Bindungen, die dem Paten Hahnenberg entgegengebracht werden, der des „Ideals" ist, ist nicht verwunderlich. Und doch nicht nur diese, sondern diese vermischt mit einer Hinwendung zum ganz konkreten Leben des Augenblicks. Dieses ist wichtig, denn es erhellt, daß nicht das Ideal allein die Erfüllung des leeren Lebens bringt; die „Drei Federn" stehen im Zeichen der Skepsis am Ideal. Erstens wird dieses deutlich an der Gestalt des Paten Hahnenberg, dessen Weg dann allerdings in den ideelen und idealen Bereich zurückführt und zweitens an Mathilde Sonntag, auf deren objektive Bedeutung hier erst eingegangen werden kann. Mathilde versucht noch einmal einzugreifen in dem Augenblick, in dem die Dämonen das Reich zu behaupten scheinen; in dem Augenblick, in dem die Macht des Ideals versagt. „Ich versuchte es noch einmal, das Kind zurecht zu schütteln; ich sagte ihm alles, was mir auf die Zunge kam, aber Luise Winkler antwortete mir einfach: ich sei zu gut für sie, ich kenne das Leben, in welchem sie aufgewachsen sei, nicht, und zu Winters Anfang sei die Hochzeit. August erwies sich als gänzlich unpraktisch, Fritz saß gebrochen in seiner Dunkelheit ..." und weiter unten noch einmal: „August zeigte sich immer unpraktischer, je weiter sein Ruf als Arzt und Erfinder des Coprosaurus sich verbreitete, der arme Fritz sank immer tiefer in seine Dunkelheit ..." (101). Aber auch Mathilde gelingt es nicht, Luise Winkler zurückzureißen, auch sie, die nicht in „ihrem eigenen Luftballon" in die Höhe steigt, sondern all die andern verstehend lächelnd ansieht, auch sie ist machtlos gegenüber der „blassen, froschkalten, kahlen, pomadisierten, genußsüchtigen, nüchternen Unverschämtheit Pinnemanns" (64). Und gegenüber Luise, die ihr immer wieder „rot und verlegen, sehr hübsch und zierlich und so leichtsinnig luftig, daß es ein Vergnügen und ein Ärger" (95) ist, gegenübersteht; das heißt auch dem prinzipiell von ideellen Bindungen freien Menschen ist es nicht möglich, die Macht der Dämonie zu brechen. Mathilde Sonntag ist ja in diesem Werk der einzig freiheitliche Mensch, denn ihre Verflochtenheit in die Bindungen des Kleinbürgertums und des Ideales ist, wie schon betont wurde, eine bewußte und bejahende Hinwendung, nicht aber ein Unterstelltsein wie bei August Sonntag

und Friedrich Winkler. Und in dieser Hinwendung unterscheidet Mathilde sich von den freiheitlichen Menschen der früheren Werke. Jene Menschen lebten infolge ihrer Freiheit im Abstand von der Welt der Behaglichkeit und des kleinen Glückes (ich erinnere an Hagen und Weitenweber). Mathilde aber stellt sich in ihrer Freiheit hinein in diese Welt. Diese Tatsache verdeutlicht, daß Raabe tatsächlich sowohl Romantiker als auch Idylliker ist. Er erträgt nicht die Leere der Romantik, aber auch nicht die falsche Sicherheit des Idylls. Eine Lösung aber bringt diese Hinwendung nicht, da ja auch Mathilde kapitulieren muß. Die „Lösung" kommt in diesem Werk von außen. Luise Winkler wird zurückgeführt durch die Abwendung Pinnemanns. Es ist kein zwingender innerer Grund dafür da, daß sie diesen Weg geht. Die Gemeinheit in der Gestalt Pinnemanns wird einfach ihrem Lebensbereich entzogen. So endet das Werk im Grunde mit einem Siege Pinnemanns, wenn man auch äußerlich gesehen von einem „happy end" sprechen kann.

Etwas anders liegen die Dinge bei dem Paten Hahnenberg. Der wird gleichsamm stiller Teilhaber am Leben der Familie Sonntag und zwar an dem Leben, wie es in Mathilde Gestalt gewinnt, an dem, das die ideellen Bindungen kennt, ihnen aber nicht unterliegt; andererseits aber findet der Pate erst bei Friedrich Winkler die entscheidende Lösung von seinem Ich. Mathilde als die, die Bescheid weiß um die Dinge, führt ihn zu dem bliden Geiger, aber erst „mit dem Schritt über d i e s e Schwelle war das Facit seines Lebens gezogen" (167). Also nicht das Wissen um das Ideal, sondern das in Seinem-Dienst-Stehen bringt die Befreiung, obwohl das Wissen den Wunsch nach diesem Dienst erweckt (166).

Fassen wir noch einmal kurz das Ergebnis der Interpretation der „Drei Federn" zusammen, so ergibt sich folgendes: Es ist für den Menschen nicht möglich, außerhalb ideeller Bindungen zu leben. Das Leben unter ihnen aber ist gegen den Angriff der Gemeinheit machtlos. Diese Erkenntnis bringt den früheren Werken gegenüber nichts Neues. Das setzt erst bei der Gestalt des Paten Hahnenberg ein, der ein absolut bindungsloser Mensch ist. Er aber unterliegt der Indolenz, der Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit (141/42), das heißt er

wird der Welt gegenüber reaktionsunfähig und damit von einem Leben in ihr abgeschlossen. Um ihn überhaupt wieder dem Leben zurückzuführen, muß er formal in den Bereich der ideellen, inhaltlich in den der idealen Menschen gebracht werden. Raabe kennt keine andere erhaltende Lebensform als die ideelle, obgleich er weiß, daß auch sie tödlichen Angriffen ausgesetzt ist. Um diesen Angriff hier abzuwenden, greift er zu dem technischen Mittel der Entfernung Pinnemanns. So endet das Werk anscheinend harmonisch, im Grunde aber ist es der Ausdruck tiefster Ratlosigkeit und Ungesichertheit gegenüber allem menschlichen Leben. Ganz zum Schluß klingt das noch einmal an, wenn von Luise gesagt wird: „Die hübsche Sünderin hat im Wachen noch immer mancherlei wunderliche Wege, auf denen man sie scharf im Auge behalten muß" (168).

Ich möchte die „Drei Federn" als entscheidenden Markstein im Werk Raabes bezeichnen. Die Kritik am ideellen Leben ist hellwach, eine andere Lebensform wird gesucht, versucht, aber nicht zur Erfüllung gebracht. Die Doppeltheit der Lebensmöglichkeiten wirkt sich auch auf die Form aus. Nicht in der gegenseitigen Durchdringung, im Miteinander, werden sie aufgezeigt, sondern in der Gegenüberstellung und in Kritik. Beide Lebensformen bieten keinerlei Sicherheit. Bedeutsam ist es nun, daß August Hahnenberg das Anfangs- und das Schlußwort spricht. Hierdurch wird es geradezu sichtbar, daß er anfangs v o r, gegen Ende h i n t e r der Möglichkeit eines ideellen Lebens steht. Damit ist nicht gesagt, daß er sich grundsätzlich gegen jedes ideelle Leben wendet. Im Gegenteil, er hat es erkannt, daß es praktisch keine andere Lebensform gibt und sagt darum ja zu dieser, obwohl er erkennt, daß sie keinen Anspruch auf Gültigkeit erheben darf. „Wir führen eine gute Feder, August Sonntag; aber wir wollen uns dessen doch nicht überheben! Es steigt jeder in s e i n e m Luftballon in die Höhe, Frau Mathilde, und die Füllung ist auch nicht immer dieselbe. Viele fromme und kluge Leute haben sich seit Jahrtausenden den Kopf zerbrochen, um ein Normal-Steuerruder für diese Luftschiffereien zu erfinden; es haben sich auch nicht wenige Leute ein Patent auf ihre Erfindungen geben lassen, aber man hat noch nicht vernommen, daß sie

den Hafen des Glücks in gradester Linie erreicht hätten" (167/68).

Das Leben aus Freiheit in ideellen Bindungen ist es, das sich als die einzige Lebensmöglichkeit erweist. Deshalb spricht er auch den Kindern August und Mathilde Sonntags das Recht zu, „ihre Federn stumpf" (168) an der Fortführung der Aufzeichnungen zu schreiben, während er selbst es nicht mehr zu tun wünscht. Das bedeutet doch: August Hahnenberg verzichtet auf den Versuch, durch die Aufzeichnungen zu einem Verständnis und einer Klarheit eigenen sowie fremden Lebens zu kommen. Diesen Versuch aber immer von neuem zu unternehmen, ist das Recht einer jeden Generation, auch wenn es vorher zu sehen ist, daß er erfolglos bleibt. So spricht sich auch hier noch einmal die Erkenntnis aus, daß die Form des ideellen Lebens sich als die einzig lebentragende erweist, wenn auch erkannt wird, daß ein Verständnis ihrer nicht zum Verständnis des Menschen führt. (Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, daß im Jahre Achtzehnhundertneunundzwanzig der Pate Hahnenberg wünscht, seine Stilübungen (von mir gesperrt) am nächsten Tage fortzusetzen (24), während er im Jahre Achtzehnhundertzweiundsechzig nicht mehr wünscht, die Aufzeichnungen (von mir gesperrt) (168) fortzuführen. Im Wandel der Bezeichnung wird deutlich, daß sich der halb ironisch, halb ernsthaft, aber immer objektiv sich selbst betrachtende Schreiber von 1829 im Jahre 1862 in den sich und die Welt kritisch oder nachsichtig beurteilenden gewandelt hat.

2. Das leere Ich wird als das wirkliche erkannt. Die Lebensmöglichkeiten, die bleiben, sind:

Für den die Leerheit des Ich erkennenden Mann: In scheinbarer Gemeinschaft mit der Welt der Lebendigen tatsächlicher Abschluß von ihr.

Für die die Leerheit des Ich erkennende Frau: Völliger Abschluß von der Welt der Lebendigen.

Für den die Leerheit des Ich nicht erkennenden Menschen: Ein Leben in unbewußter Illusion.

Darstellungsform: Der Roman einer Heimkehr.

„Abu Telfan" ist das erste Werk, das Raabe selbst in späteren Jahren gelten läßt, das Werk, „auf das er ‚eigentlich zum ersten Male einen wirklichen Wert' legte" (Perquin 133, vgl. auch dortige weitere Literaturangaben). Die Selbstbeurteilung verpflichtet uns zu einer besonders objektiven Betrachtung.

Zunächst sei ein kurzer Rückblick auf die Ergebnisse der Raabeforschung getan und zwar an Hand Perquins, dessen Kritik ich durchaus unterschreiben möchte. „Alle Versuche, in einer kurzen Formel das Wesen des Romans auszudrücken, kranken an dem Fehler, daß sie die Gruppe der Entsagenden und das deutsche Philistertum nicht überzeugend zu einer Einheit machen, daß sie entweder zu sehr das zeitlich Bedingte betonen und die Bedeutung der Entsagenden in den Hintergrund schieben, oder die Entsagung als solche zu stark als Sinn des Romans betrachten" (134). Perquin selbst aber entgeht dieser seiner Kritik nicht ganz. Er kommt auf Grund seiner Deutung zu dem Ergebnis, daß „das Buch sicher nicht eine poetische V e r k ü n d i g u n g des Pessimismus, ganz gleich unter welcher besonderen Form" (146/47) sei. Andererseits aber „ist die starke Betonung der Gelassenheit sehr auffällig" (ebd.). Eine poetische Verkündigung des Pessimismus sei das Werk nicht, weil für Leonhard noch ein erreichbares Ideal

existiere (146), damit sei eine absolute Verneinung des Daseins, wie sie Schopenhauer vertritt, nicht möglich. Es handelt sich also nach Ansicht Perquins nicht um einen Pessimismus im Sinne einer völligen Daseinsverneinung, in dem Sinne, daß Nicht-Sein besser wäre als Sein, sondern es handelt sich allein um eine pessimistische Skepsis gegenüber der menschlichen Existenz, die immer wieder zerbrochen wird, wenn sie nicht zur „absoluten Selbstbefreiung", das heißt zur völligen Willensaufgabe kommt. Für das menschliche Sein gilt also die Erkenntnis, daß es ein zum Tode bestimmtes ist, darum nur in der Aufgabe ertragen werden kann. Zu einem Pessimismus wird diese Weltanschauung, — daß es eine solche im Sinne Perquins ist, ist wohl nicht zu bezweifeln (147) — aber nicht, weil das Nein zu dem menschlichen Leben nicht identisch ist mit dem zum Sein überhaupt. An diesem Punkt bricht wieder das kosmische Verständnis allen Seins durch, das wir bereits aus der „Chronik der Sperlingsgasse", dem „Frühling" und dem „Hungerpastor" kennen und in dem das einzelne Menschenleben zu einem Stäubchen im Weltgeschehen wird, das unter dem großen Vorzeichen „Harmonie" abläuft. Die beste Verdeutlichung dieses Sachverhaltes gibt das Zitat aus der zweiunddreißigsten Nacht der arabischen Märchen und die Bemerkungen Hagebuchers dazu aus dem Schluß seiner Residenzrede. „Wenn der König von Serendib auf seinem weißen Elefanten ausreitet, so ruft der vor ihm sitzende Hofmarschall von Zeit zu Zeit mit lauter Stimme: Dies ist der große Monarch, der mächtige und furchtbare Sultan von Indien, welcher größer ist als der große Salomo und der große Maharadscha waren! — Worauf der hinter seiner Majestät hockende erste Kammerherr ruft: Dieser so große und mächtige Monarch muß sterben, muß sterben, muß sterben! — Und der Chor des Volkes antwortet: Gelobt sei der, der da lebt und nie stirbt! — ‚Meine hochverehrten Herrschaften, es ist niemand auf Erden, wes Standes und Geschlechts er auch sein möge, den diese drei Rufe nicht fort und fort auf seinem Wege von der Wiege bis zum Grabe umtönen. Wohl dem, der seines Menschentums Kraft, Macht und Herrlichkeit kennt und fühlt durch alle Adern und Fibern des Leibes und der Seele! Wohl dem, der stark genug ist, sich nicht zu überheben, und ruhig genug, um

zu jeder Stunde dem Nichts in die leeren Augen blicken zu können! Wohl dem vor allem, dem jener letzte Ruf überall und immer der erste ist, welchen der ungeheure Lobgesang der Schöpfung an keiner Stelle und zu keiner Stunde ein sinnloses oder gar widerliches Rauschen ist, und der aus jeder Not und jeder Verdunkelung die Hand aufrecken kann mit dem Schrei: Ich lebe, denn das Ganze lebt über mir und um mich!' —" (202/3). Über dem Gedanken an das Ganze über dem Einzelnen verliert der Gedanke über den Tod, der über dem Einzelnen steht und ihn ständig bedroht, seine unheimliche Macht. Dies ist das Verständnis Perquins für „Abu Telfan", das mir durchaus berechtigt erscheint. Wenn er allerdings sagt: „Für Leonhard aber existiert noch ein erreichbares Ideal" (146), so muß ich fragen, worin denn dieses Ideal bestehen soll. Etwas später sagt Perquin: „... Raabe schließt ein Glück im Jenseits und eine w a h r e Entwicklungsmöglichkeit der Menschheit nicht aus. Und das ist doch die Grundlage des Pessimismus, sowohl im Schopenhauerischen wie im Hartmannschen Sinne; durch den Ausgleich im Jenseits oder die Entwicklung wäre ja das Sein gerechtfertigt" (146). Hier spricht er es deutlich aus, daß die Ablehnung des absoluten Pessimismus nicht durch das M e n s c h sein, sondern durch das S e i n bedingt ist, wobei ich allerdings wieder fragen muß, woher Perqin das Glück im Jenseits und die wahre Entwicklungsmöglichkeit der Menschheit in „Abu Telfan" ableiten will. Die Doppelheit, die Perquin in diesem Werk feststellt — die Skepsis dem Menschen, Vertrauen dem Sein gegenüber — macht deutlich, daß die Doppelheit im Menschenverständnis, wie wir sie in den „Drei Federn" gefunden haben — der einzelne und der ideelle Mensch, hier weiter geführt wird, daß der Versuch, die Leere des Einzelnen von außen zu erfüllen, wie es bei den ideellen Menschen geschieht, jetzt so wiederholt wird, daß er mit seiner eigenen Leere hineingestellt wird in das „Ganze" und sie darüber vergißt. Äußerlich betrachtet ist dies dasselbe, als wenn der Dr. Hagen sagt: „Die Dichter ... haben auch das Recht, ein Glied aus der großen Kette des Daseins herauszuheben und abgeschlossen künstlerisch zu gestalten; im Leben jedoch fließen die Ringe dieser Kette ununterbrochen durch die Hand des Demiurgos, des Urkünstlers, der

nichts von Anfang, nichts von Ende weiß und welchem alles Harmonie und schönste Blüte ist, was uns Mißlaut und Vernichtung scheint." Aber es ist doch ein großer Unterschied. Dort e r f ä h r t der Einzelne seine Sinnerfüllung durch das Bewußtsein der Einordnung, hier sucht er sie und kann sie erst erlangen nach völliger Selbstbefreiung. Wir sehen hier wieder die Verschärfung der Problematik, die wir schon oft fanden. Das Bewußtsein des einzelnen, dem Tode verfallenen Ich ist viel stärker geworden, es kann sich nicht mehr einordnen, sondern nur durch Überwindung an Einordnung glauben — und im Hintergrund lauert schon die Frage: Ist diese Einordnung nicht Illusion?

Nachdem ich versucht habe, die von Perquin aufgezeigten Erkenntnisse von unseren bisherigen Ergebnissen zu durchleuchten, müssen nun die Gestalten des Werkes selbst daraufhin betrachtet werden, ob und wie sie die Linie der „Drei Federn" weiterführen.

Da ist zunächst L e o n h a r d H a g e b u c h e r. Was bedeutet die Gefangenschaft in Tumurkieland? Diese Frage muß nach zwei Richtungen gestellt werden. Welcher Zustand des menschlichen Lebens soll 1. durch die Gefangenschaft selbst und 2. durch die Rückkehr in die normale Welt verdeutlicht werden? Während der Gefangenschaft in Abu Telfan hat Leonhard Hagebucher 12 Jahre lang dem Nichts gegenübergestanden, hat gelebt in der Auslieferung an das eigene Ich, unterworfen der Herrschaft völlig fremder, zufälliger Machtansprüche. Das Leben in Abu Telfan unter der Herrschaft der Madame Kulla Gulla ist das Leben des aus allen Bindungen gelösten, dem Zufall preisgegebenen Menschen. Sein Ich hat nichts, von dem es sich erfüllen lassen könnte; es muß nur mit sich geschehen lassen, was ihm entgegenkommt. Die Hagebucher bestürmende Wirklichkeit fällt in die Leere seines Ich, denn was ist sein bisheriges Leben anderes gewesen, als der immer erneute Versuch von einer, und sei es auch noch so geringen, aber doch wenigstens gültigen Bindung gefangen zu werden?, der immer wieder daran scheiterte, daß eine solche Bindung sich als unter dem Vorzeichen der Relativität stehend erwies, indem sie nicht die innere Kraft besaß, über äußeres Mißlingen hinwegzutragen. Die Relegation von der Universität

war der Bruch mit allen überlieferten Bindungen. Nun galt es, neue und sichere zu finden. „Es liegt ein Dasein, welches nicht zu beschreiben ist, zwischen der heutigen Stunde und dem Jahre Achtzehnhundertfünfundvierzig (dem Zeitpunkt der Relegation). Es ist etwas gleich der Wirkung eines Schlages vor die Stirn; oder noch besser — die Brigg scheiterte, und zerschunden und zerschlagen richte ich mich am Strande auf, mit einem dumpfen Bewußtsein von der Brandung, eines Umhergreifens nach Masttrümmern und Flanken, einem Ritte auf einer leeren Wassertonne und dergleichen halb unwillkürlichen Kampf mit der Gewalt und Macht des Ozeans“ (18). Dieses Suchen und Umhergreifen aber scheitert immer wieder, bis schließlich nichts weiter übrig bleibt als das nackte Ich, das nun einfach die Anstürme aushalten muß, und zwar aushalten in völliger Passivität, aushalten nicht im Verständnis eines Aufsichnehmens, sondern im Verständnis eines Erdrücktwerdens. Ich erinnere hier an Karoline Spierling, die von einer solchen Last erdrückt ist, und deren Passivität nicht in der Tatsache des Beherrschtwerdens bestand, sondern vielmehr darin, daß sie dieses Beherrschtwerden nicht auf sich nahm. Dieses Aushalten aber, da heißt das leere Ich dem Zufall und der Inanspruchnahme durch ihm ganz Fremdes auszusetzen, ist nur begrenzt möglich. Nach einer gewissen Zeit ist es nicht mehr fähig, in diesem Zustand auch nur zu vegetieren. „‚Es war die allerhöchste Zeit, daß er kam, Frau Claudine‘, seufzte der Erzähler in der Katzenmühle. ‚Noch eine kurze Frist, und er hätte meinethalben ebensogut wegbleiben können. Einen Tag später, und der Rest wäre die unbefangene Tierheit, die absolute Blödsinnigkeit; denn was man zehn Jahre ertrug, das mag einem in den ersten Stunden des elften zuviel werden‘“ (87/88).

Wenn wir nun zusammenfassen wollen, was die Gefangenschaft im Tumurkieland verdeutlichen soll, so können wir sagen: sie bedeutet den Zustand des Menschen, der gelöst von allen ideellen Bindungen, die er ihrer Unwahrheit wegen nicht ertragen kann, allen Anstürmen des Zufalls und fremder Machtgier ausgesetzt ist. Das Ich ist ganz leer und wird als solches Freibeute fremder Machthaber. Leonhard Hagebucher lehnt sich auf gegen die Fessel, die ein wohlgeordnetes Leben

im Kreise der Bürger Nippenburgs und Bumsdorfs darum bedeutete, weil es ohne Rücksicht auf das Eigenleben eines Menschen Einordnung in überlieferte Formen verlangt, die ihr Recht aus sich selbst nahmen und ihn daher ebenso zur Freibeute machen wollten, wie er es später in Abu Telfan ertragen mußte. Das Studium der Theologie war ebenfalls eine solche Fessel, deren er sich entledigen mußte.[1]) Sein Bruch mit der Heimat ist zu verstehen als der Versuch, sich fremden Einflüssen und Machtansprüchen zu entziehen. Eben dasselbe versucht auch Nikola, die ihr Leben als Hoffräulein der Prinzeß Marianne nicht anders beurteilen kann als eine Gefangenschaft im Tumurkielande (28). „Ich bin ich, und das ist das Leiden. Wie jedes anständige denkende Wesen machte ich den Versuch, in Waffen gegen die Welt aufzustehen" (31). Die Gefangenschaft im Tumurkielande kann durch die verschiedensten inhaltlichen Gegebenheiten verdeutlicht werden; ihre eigentliche Bedeutung liegt im Formalen. Jedes Menschenleben, das die Haltlosigkeit und Ungegründetheit der ihm entgegenkommenden Werte erkennt, sich von ihnen abwendet und mit seinem Ich allein leben will, gerät in diese Gefangenschaft, weil die Ansprüche der Welt der Relativität oder der Materie in das leere Ich hineinstürzen. Diese verbindende Gegenüberstellung von Relativität und Materie mag im ersten Augenblick verwunderlich erscheinen. Sie wird aber durch das Werk selbst aufgezwungen. „Relativität" ist das Vorzeichen, unter dem die Angreifer Nikolas stehen, deren Angriff so unerträglich ist, weil er den Anspruch auf Absolutheit erhebt. „Materie" im Sinne Schillers als dasjenige, unter dessen Herrschaft die tierische Natur des Menschen steht, ist das Vorzeichen, unter dem die Angreifer Hagebuchers stehen, deren Angriffe darum so tötend sind, weil sie im Augenblick eine absolute Gültigkeit haben. Es besteht also folgender Sachverhalt: Der Mensch, der den Kampf gegen die relativen Bindungen der menschlichen Gesellschaft aufnimmt, kann in diesem Kampf nicht bestehen. Entweder er wird von Gewalt dieser Mächte

---

1) Diese Tatsache wirft ein Licht auf Raabes Verständnis des Christentums, auf das ich aber erst bei der Besprechung der „Unruhigen Gäste" näher eingehen werde.

überwältigt — „... sie erhaschten aber den bunten Stieglitz schon auf der nächsten Hecke wieder, und nun sitzt er in seinem Käfig und zieht seinen Bedarf an Wasser und Hanfsamen zu sich in die Höhe" (31, vgl. auch 113) — es ist bezeichnend, daß diese Stufe des Unterliegens an einer Frau verdeutlicht wird — oder es gelingt ihm, diesen sich absolut gebärdenden Bindungen tatsächlich zu entfliehen, allerdings um den Preis der Verachtung aller derer, die innerhalb ihrer leben. „Ein relegierter Studiosus der Theologie konnte wahrlich kein Mann für den lieben Papa sein, und auch ich habe heute nichts mehr zu sagen und werde jetzt gewiß keine Untersuchung mehr anstellen, ob jenem Schläger, welcher diese Schmarre hier über die Nase und jenen Strich durch alle Hoffnungen, Erwartungen, Voraussetzungen der Familie Hagebucher in betreff meiner leichtsinnigen Individualität zog, in irgendeiner anständigen Weise ausgewichen werden konnte" (18). Mit der Befreiung von diesen Bindungen aber entsteht gleichsam ein luftleerer Raum, in dem das Ich Halt sucht, an den es sich klammern kann. Nimmt es aber nichts von all dem ihm Entgegenkommenden an, sondern stürzt es sich immer wieder in die Leere, so wird es dem Angriff der Materie immer mehr und mehr ausgesetzt und wird schließlich nur noch ein Fangball in den Händen materiellen Geschehens. „Ich ging nur als ein Handelsartikel mit variierendem Werte von Hand zu Hand, von Stamm zu Stamm, und wurde zuletzt im Schatten Schebel al Komri's zu Abu Telfan im Tumurkielande einem meiner eigenen Hampelmänner, einem glotzäugigen, grinsenden Kerl mit blauen Hosen, gelben Husarenstiefeln und einer roten Jacke — zugegeben" (23). Dies alles bedeutet, daß der Mensch nicht in der Lösung von allen Bindungen leben kann, daß in die Leere, die er sich allenfalls schaffen kann, die Wirklichkeit materiellen Geschehens einbricht und ihn ebenso in Ketten legt, wie es die ideellen Bindungen taten, die er zersprengt hat. Der Mensch steht hier also vor der unausweichlichen Zerstörung seines Ich. Entweder es zerbricht unter der Last ihm auferlegter ideeller Bindungen oder der der materiellen Wirklichkeit.

Leonhards Situation ist verwandt mit der des Paten Hahnenberg, mit dem Unterschied, daß jener sich an seinem Ich

festklammerte und dadurch zum Egoismus kam, während Leonhard das Ich mit den ihm entgegengebrachten Werten erfüllen möchte. „Jede Wissenschaft, jede Kunst, jede Technik war über ihn hinaus geschritten, wo sonst die hohen Wasser sich umgetrieben hatten, war jetzt der Sand oder fruchtbares Ackerland, und wo vordem Sand und Wiesen gewesen waren, da jagten sich jetzt die Wellen. In Abu Telfan im Tumurkielande hatte den armen Gefangenen nichts gestört als die physische rohe Gewalt und die Sehnsucht nach der Freiheit, das Heimweh nach dem Vaterlande; jetzt in der Heimat fing alles an, ihn zu stören und zu beunruhigen; er war fremd geworden in der Zivilisation, in Europa, in Deutschland, in Nippendorf und Bumsdorf; eine unendliche und in jeder Weise begründete Angst vor den Dingen und vor sich selber mußte sich seiner bemächtigen — ein Schritt weiter, und er konnte sich nach dem Tumurkielande leise zurücksehnen: die Würde und Freiheit, die Bildung und Sitte des europäischen Menschen imponierten ihm viel zu mächtig" (37). Leonhard empfindet also die Leere, in der er lebt, möchte sie füllen lassen, aber schaudert zurück vor dem, was ihm entgegengebracht wird. Zunächst, weil es ihm in seiner Fremdheit zu groß ist, dann, weil er seine Inhaltlichkeit und deren Unechtheit erkennt.

Es wäre jetzt das Gegebene, die Wege Nikolas und Leonhards weiter zu verfolgen. Da aber beide entscheidende Hilfe von der Frau Claudine erfahren, da diese Frau diejenige ist, die ihrem Leben nach dem Zusammenbruch die Richtung weist, will ich mich zuerst ihr zuwenden.

Gilt für die Frau Claudine dasselbe, was für Nikola und Leonhard gilt, das heißt, kann von ihr gesagt werden, daß sie im Tumurkielande in der Gefangenschaft lebt? Ja und nein. Ja insofern als objektiv ihrem Leben ebenso wie dem Nikolas und Leonhards jegliche ideelle Bindung, die ihr Halt und Sinn geben könnte, fehlt. Mit dem Unterschied allerdings, daß der Zustand der Leere bei Nikola und Leonhard dadurch bedingt wurde, daß beide nicht unter dem Drang der ihnen entgegengebrachten Werte leben konnten und wollten, während die Frau Claudine aus einer Welt, in der sie fest verwurzelt ist, herausgerissen und vor das Nichts gestellt wird. Nun aber ergreift sie in diesem Nichts die Hoffnung auf eine kommende

Erfüllung, und diese Hoffnung erfüllt sie in der Gegenwart so ganz, daß damit deren Leere überdeckt wird. Diese Hoffnung erfüllt die Funktion, die sonst die ideellen Bindungen erfüllten: dem leeren Ich einen Inhalt zu geben. „... ich bin eine Närrin, Leonhard Hagebucher, glaube an Wunder und wäre längst gestorben, wenn ich nicht an Wunder glauben dürfte" (82/83). „Eine Hoffnung genügte der Greisin, und in ihr trug und entbehrte sie alles, was der Menschen Leben sonst ausmacht ... das Weib, welches alles übrige ohne Zögern aufgegeben hatte, ließ sich das eine nicht entreißen" (124). Daß all ihre Ruhe und Geduld von dieser Hoffnung getragen wird, durch diese Hoffnung ihr gleichsam auferlegt wird wie eine Decke, die das leere, zitternde Ich bedeckt, wird deutlich bei ihrem ersten Alleinsein mit Hagebucher. „Die ruhige Heiterkeit verschwand aus ihrem Gesichte, sie sah noch einen Augenblick angstvoll und scheu in die stille Wildnis vor ihrem Fenster; dann faßt sie mit beinah wilder Heftigkeit den Arm Leonhard Hagebuchers ..." „Ratlos und bestürzt stand Leonhard unter diesem Schauer von rätselhaften Vorwürfen, Fragen und Bitten. Die Vorstellung, daß er sich einer Irrsinnigen gegenüber sähe, drängte sich ihm mit aller Gewalt auf ..." (81). Und Leonhard Hagebucher versteht d i e s e Situation der Frau Claudine, versteht es, daß allein die Hoffnung es ist, die sie über die Leere und Sinnlosigkeit hinwegträgt. „Kein Mensch kann die Frau Claudine so gut verstehen wie der, welcher sich auch zehn Jahre in der Gefangenschaft in Geduld zu fassen hatte, und dem nicht einmal die Geduld, sondern nur der Stumpfsinn, das blödsinnige Hinstarren und Hinhorchen in die Leere übriggeblieben war. Ja, nun will ich auch zu der Frau Claudine sprechen wie zu keinem andern und ihr wie keinem andern Rede stehen; denn wer könnte gleich ihr einen Sinn in diese Trostlosigkeit und bodenlose Nichtigkeit legen?" (83/84). Darin also besteht das Geheimnis der Frau Claudine, daß sie, wissend um die Leere und Sinnlosigkeit des auf sich gestellten Ich, diese zu erfüllen weiß durch die bewußte Hinwendung zu einer neuen Bindung, einer selbst gewählten freilich, der sie nun absolute Geltung zuspricht aus dem Wissen um die Relativität und zerstörende Macht aller Bindungen, die dem Menschen entgegenkommen; eine absolute Geltung allerdings, die

nur für sie besteht und deren Anerkennung sie nicht von anderen verlangt. Auch hierin kündigt sich wie in Simone Spada im „Heiligen Born" (vgl. S. 61) der Kunstgriff der Illusion an, der später eine ganz entscheidende Bedeutung im Raabeschen Menschenverständnis einnehmen wird, und der gegen Ende dieses Werkes schon klar zu erkennen ist. Durch die Hinwendung zur Hoffnung und durch die Anklammerung an sie wird die Frau Claudine fähig zu einem freien Leben, das heißt zu einem Leben, das gegen alle Eingriffe von außen gefeit ist. Als dann mit der Erfüllung die Zerstörung der Hoffnung kommt, als die Rückkehr Viktor von Fehleysens sich nur als eine äußere erweist, als eine solche, die für die Frau Claudine nicht die Erwartung erfüllt, sondern ihr eine neue Last auflegt, als dieses alles geschieht, als ihr ihre Illusion geraubt wird, bricht sie nicht zusammen, sondern in diesem Augenblick erstarkt sie, in diesem Augenblick wird sie fähig, mit der Hoffnung auch die letzte Stütze ihres Ich hinzugeben und nun ganz leer und ledig dazustehen und doch nicht zusammenzubrechen, gerade weil sie um die Not dieser Leere weiß, sondern nun da zu sein für alle die, die in dieser selben Not stehen, die nicht wissen, wohin mit sich selbst und ihnen zu sagen, daß bei ihr der Ort ist, zu dem sie ihr zerrüttetes, verlorenes, niedergetretenes Dasein (268) bringen können. „Hier war ein Wunder; die Frau Claudine war gewachsen. Um eines Hauptes Länge war sie höher geworden über Nacht. Sie hatte beide Hände vor sich auf den Tisch gestützt und so sich langsam aufgerichtet. Mit großen, klaren, ernsten Augen blickte sie in ihr Geschick; — bis hierher und nicht weiter!

Sie hatte in der Einsamkeit und Hoffnung einen mächtigen Willen gewonnen. Sie fürchtete sich nicht; sie war die Starke, die Herrin, und keine Unbändigkeit hielt vor ihr aus. Die Laufbahn des wilden Abenteurers war zu Ende in dem Augenblick, wo er den Fuß über die Schwelle seiner Mutter setzte; die Laufbahn der Frau Claudine Fehleysen begann in demselben Augenblick von neuem" (264/65).

Diese Umwandlung entzieht sich jeder psychologischen Zergliederung. Sie ist von Raabe gestaltet als letzte Möglichkeit, das Leben zu ertragen. Sie ist einer jener gewaltigen menschlichen Versuche, das menschliche Leben auf sich zu

nehmen, deren Größe und Wahrhaftigkeit wir nur bestaunen können, und die nur von dem lebendigen Gott gerichtet werden können, von dem, der da sagt: „Da ist nicht, der gerecht sei, auch nicht e i n e r" (Römer 3, 10).

Das Wunder der Frau Claudine findet darin seine Ausprägung, daß sie jetzt nicht mehr auf ihren Sohn allein wartet, sondern daß jetzt alle die, die in der Welt umherirren, ihre Kinder sind und daß sie alle, alle angenommen und aufgenommen werden. „.... — ich baue für meine Kinder, die in der wilden Welt umherirren, ein neues Haus, einen neuen Herd, an welchem sie einst niedersitzen werden, mir von ihren Mühen und Leiden zu erzählen; — was sollte daraus werden, wenn ich nicht still bliebe und den armen Wanderern, den Gejagten und Verfolgten eine Freistatt offen hielte —" (270). „Ich habe Feiertagskleider gewebt für mich und für die Meinigen, und wir wollen sie alle tragen, alle, alle!" (271).

Das unruhige Leben Nikolas und Leonhards macht deutlich, daß es dem Menschen, der nicht unter der Lüge der sich als echt und wahr gebärdenden Bindungen leben kann und den Kampf gegen sie aufnimmt, ihnen oder der Leere, die die Lösung von ihnen mit sich bringt, zum Opfer fällt. Es gibt also für den Menschen, der den Trug dieser Bindungen nicht auf sich nehmen will, keine Lebensmöglichkeiten. Nur die Frau Claudine, zuerst gehalten von einer Hoffnung, die sie ganz erfüllt, und dann erstarkt zum Tragen eines leeren Lebens mit der Bereitschaft, auch noch das andere auf sich zu nehmen, findet diese Möglichkeit und durch sie dann auch Leonhard Hagebucher, dem wir uns nun wieder zuwenden müssen.

Die Rückkehr aus Abu Telfan im Tumurkielande, von denen beiden der Verfasser gehorsamst bittet, sie nicht auf der Karte von Afrika zu suchen (IX), stellt einen Menschen, der frei ist von allen äußeren und inneren Bindungen, in das Leben der menschlichen Gesellschaft. So wird die Befreiung aus der Gefangenschaft und damit auch die Gefangenschaft selbst zum Symbol für die völlige Leere, mit der Leonhard Hagebucher der Welt Bumsdorfs und Nippenburgs, der Katzenmühle und der Residenz gegenübersteht. So wird es auch verständlich, daß jetzt beide in gleicher Weise als die Gefahr bringenden Bindungen erkannt werden. So kann es so weit

kommen, daß Leonhard Hagebucher seufzt: „Alles Schlagen mit Händen und Füßen versenkt mich nur immer tiefer in den Morast; noch eine kurze Zeit, und der arme Teufel ist verschwunden, und der Vetter Wassertreter kann ihm ein Denkmal setzen mit der Inschrift: Hier liegt der Tropf, seines Schicksals würdig. Daheim im Tumurkielande —.

„‚Daheim?!‘ rief der Vetter in noch kläglicherem Tone als der Afrikaner. ‚Daheim im Tumurkielande! Also so weit bist du schon herunter? Es wäre freilich nicht zu verwundern; aber traurig ist's doch. Armer Bursche, die Gefangenschaft hat dich grenzenlos verwöhnt;‘“ (62). Hieraus wird ganz deutlich, daß der Gegner, mit dem es Leonhard Hagebucher nach seiner Rückkehr aufzunehmen hat, nicht das Philisterium als solcher ist, sondern daß das ihn Bedrückende die Tatsache ist, daß er nicht frei sein darf. Selbst wenn man die schlimmsten Fesselungen des Philisteriums ansieht und deren Inhaltlichkeit mit der der Qualen im Lande Tumurkie vergleicht, kann eine solche Hinwendung dorthin nicht möglich erscheinen. Diese Hinwendung ist erst möglich, dann aber auch unausbleiblich in dem Augenblick, in dem in den Angriffen, die von der Welt des Philisteriums dauernd ausgehen, eben diese Tatsache der Unfreiheit deutlich wird. Diese Tatsache ist es, die den echten Menschen, der nach Freiheit verlangt, weit mehr bedrückt als die greifbarsten Qualen. Von hier aus ist es verständlich, daß das Leben in der Fesselung der menschlichen Gesellschaft sowohl von Nikola (28) wie auch von Leonhard als ein Leben im Tumurkielande bezeichnet werden kann. Es ist selbstverständlich, daß nicht streng geschieden werden darf zwischen dieser Urnot der Unfreiheit und den vielen Nöten, die das Tumurkieland als Abu Telfan, als Bumsdorf oder als Residenz mit sich bringt. Sichtbar werden die vielen Einzelnöte, aber für den echten Menschen sind sie Zeichen der grundsätzlichen Unfreiheit des Menschen und werden darum über die augenblickliche Belastung, die sie mit sich bringen, hinaus wahrhaft erdrückend. Es ist weit schlimmer, in scheinbarer Freiheit in wirklicher Unfreiheit leben zu müssen, als in völliger sicht- und greifbarer Knechtschaft. Das ist der Grund, warum sich Leonhard Hagebucher heim ins Tumurkieland sehnen kann. Als er bis zu diesem Punkt gekommen ist, bringt ihn der Vet-

ter Wassertreter zu Frau Claudine. Diese Frau, die sich „unter bitteren Schmerzen, im harten Kampfe dessen erledigt", was Hagebucher „mit allen Kräften wiedergewinnen möchte" (74), diese Frau kann ihm keinen anderen Rat geben, als daß er wieder hinausgehen muß auf den Markt (75). An dem Rat der Frau Claudine wird es ganz deutlich, daß hier nicht der Abschluß von der Welt als Ideal hingestellt wird. Warum schickt die Frau Claudine, die selbst diesen Abschluß vollzogen hat, ihn zurück in die Welt? Zunächst gibt sie selbst eine ganz einfach klingende Antwort auf diese Frage. Nachdem Nikola von Einstein auf dem Prospero die Katzenmühle verlassen hat, sagt Frau Claudine von ihr: „Und sie kommt ebenfalls zu mir, um auf die Tropfen zu horchen, die von dem zerbrochenen nutzlosen Rad meiner Mühle klingen; aber auch sie ist zu jung, daß die Lehre dieses Klanges den rechten Sinn für sie haben könnte, und zu jung sind auch Sie, Herr Leonhard" (77). Das bedeutet, daß der Mensch sich der Unfreiheit nicht entziehen darf, sondern in ihr stehend, um sie wissend, insofern frei werden muß, als er in der Knechtschaft lebt, als lebe er in Freiheit, das heißt, daß gleichzeitig mit dem Bewußtsein der Gefangenschaft die Befreiung aus ihr insofern besteht, als der Mensch sich aus sich selbst zurückzieht, die Angriffe, die die Welt gegen Physis und Psyche ausübt, nicht an sein eigentliches Selbst herankommen läßt, so daß er nun als Maske in dieser Welt lebt. „. . . sich ‚tot zu stellen' in der Hand des Fatums ist unter allen Umständen das Vernünftigste und Bequemste", schreibt Nikola an ihre Freundin Emma Wildberg (117) und weiter: „Also, Frau Emma, ich heirate, da man es so haben will, und ich traue mir zu, als Frau von Glimmern meine Rolle mit allem Anstand durchführen zu können. O, die sollen schon nichts merken von der wirklichen Nikola von Einstein, die ist tot und tief begraben für alle, welche auf ihrer Hochzeit tanzen; ganz still liegt sie in der dunklen, sicheren Tiefe, blickt nur durch halb geschlossene Augenlider unter dem schweren Steine schläfrig hervor und denkt: nur schlau muß der Mensch sein und so tot wie möglich, dann läßt sich das Leben schon tragen" (117). Dieses Leben der Enthobenheit meint Nikola, wenn sie zu Leonhard von dem Reich spricht, in dem sie beide ein Bürgerrecht haben, von welchem

jenes „Volk nichts weiß“ und das ihnen keine Macht entreißen soll (134). Nicht nur aus Physis und Psyche zieht der Mensch sein Selbst heraus, sondern auch aus dem, was ihm bis jetzt eigentlicher Lebenszweck war, aus den Idealen, denn auch durch sie wird der Mensch in die Unfreiheit geführt. Deshalb müssen auch sei begraben werden, so daß Nikola von sich und Leonhard sagen kann: „Wir sind ein paar alte, zerzauste Aventuriers und werden wohl beide in unserm Harnisch sterben“ (130). Es ist hier zu beachten, daß das Sein des Menschen nicht erfaßt wird mit den Kategorien Physis, Psyche und Eidos, sondern daß noch ein Etwas da ist, was das eigentliche Sein des Menschen ausmacht, daß einerseits den Menschen trotz der ihn umdrängenden Gewalten erhält und in Freiheit erhält und andererseits gerade diesen Gewalten verborgen bleibt. Der Harnisch, den Nikola und Leonhard anlegen, soll den Eindruck der Welt in dieses eigentliche Sein abhalten, soll ihn abhalten in der Hinwendung zu jener Welt. Dieser Hinwendung darf sich der Mann nicht entziehen, das heißt, in der Erhaltung des eigentlichen Seins gerade in der Hinwendung zur Welt der Zufälligkeit, Unechtheit und Relativität liegt die Aufgabe seines Lebens. Auch die der Frau liegt in einer bewältigenden Hinwendung, nun aber nicht in einer Hinwendung, die die Tat mit sich bringt, sondern in einer Hinwendung, die im Aufsichnehmen besteht. An Leonhard und Nikola werden diese beiden Möglichkeiten echten Lebens deutlich. Leonhard wird von der Frau Claudine in die Welt geschickt, um dieser Welt zu zeigen und zu erzählen, was er in der Wüste erlebte und dachte (78); dabei muß er immer wieder von neuem erfahren, daß diese Welt dieselben Polypenarme nach ihm ausstreckt, wie es die von Abu Telfan getan hat, daß er hier ebenso unter der Herrschaft sich absolut gebärdender Mächte steht wie dort, wenn auch in einer viel feineren und harmloser erscheinenden Form. Die Fesseln, die die Welt der Zivilisation auferlegt, sind nicht leichter als die, die Madame Kulla Gulla im Tumurkieland anlegt. Worin besteht nun die Knechtung, die von dieser Zivilisation ausgeht? Darin, daß sie sich einbildet, das Sein und das Wesen der Welt erfassen zu können, während Leonhard Hagebucher immer wieder erkennen muß, daß alle Weisheit nur leeres Schel-

lengeläut ist (165/66). Der treffliche schwarze Kaffee des Vetters Wassertreter, die Frau Claudine und der „Mantel" des alten Goethe (165), sie allein haben die Macht, ihn in dieser Gefangenschaft aufrecht zu erhalten. Diese drei Dinge verdeutlichen drei verschiedene Erscheinungsformen derselben inneren Haltung, drei Formen der Unangreifbarkeit durch Abstandnahme von den Menschen und Hinwendung an die Sachen. Und zwar entsprechen diese Formen jeweils dem tatsächlich gelebten Leben dieser Menschen, wie es sich aus der Kette der ihnen zugewiesenen Situationen ergeben hat. Die dem Vetter Wassertreter entsprechende Abwehrmöglichkeit gegen die Welt des Philisteriums liegt im Bereich des „trefflichen schwarzen Kaffees", d. h. sein Kampf spielt sich ab innerhalb jener Welt, gegen die er sich richtet. Es ist bezeichnend, daß für diese Stufe des Kampfes in einem D i n g die Abwehrmöglichkeit liegt, denn dadurch wird deutlich, daß es in diesem Kampf nicht um eine grundsätzliche, einmalige, entscheidende Abwehr geht, sondern daß für jeden Angriff ein neuer Wall aufgeworfen werden muß. Deutlich wird dieser Sachverhalt weiterhin dadurch, daß die entscheidende Abwehr des Vetters Wassertreter nicht in eigenen Möglichkeiten liegt, sondern geschieht in der jeweiligen Einbettung in die Goethes. „Vierzig Jahre Nippenburg und nicht ein einziges Mal hat er mich in der Patsche stecken lassen, Vetter" (166).

Die zweite Hilfe in dem Ausgeliefertsein ist für Leonhard Hagebucher die Frau Claudine. Hier ist es nicht ein Ding, das sich als Schutzwall zwischen den Menschen und die angreifende Welt stellt, sondern es ist ein M e n s c h, d. h. seine Verhaltensweise bedeutet eine Sicherung gegen alle Angriffe, seine Verhaltensweise, die dadurch sich kennzeichnet, daß sie ohne äußere Hilfe allein in der Abstandnahme, die nicht Betäubung, sondern Wachheit ist, bestimmt wird. Es ist wiederum für Raabes Verständnis der Frau bezeichnend, daß dieser Mensch, der durch die Ganzheit seines Lebens für Leonhard Hagebucher eine Hilfe ist, eine Frau ist, bezeichnend darum, weil hieran deutlich wird, daß Raabe die Bedeutung der Frau nicht in einzelnen Taten oder Fähigkeiten sieht, sondern in der Ganzheit ihres Lebens. Angedeutet war dieses bereits im „Hungerpastor", in dem durch Frau Christine deutlich wurde,

daß die Existenz der Frau ihren Grund in der Liebe hat. Das bedeutet, daß sie wesentlich Offenheit und Hingabe ist, daß ihr Sein primär durch einen Zustand, nicht durch eine Tat bestimmt ist. Anders ist es beim Mann, dessen Existenzgrund nach den Aussagen des Hungerpastors im Erkennen, d. h. in der Hinwendung auf ein Objekt liegt. Auch dieses Verständnis wird durch die Hilfen Leonhards deutlich, wenn die dritte das W e r k Goethes ist, das ein Ergebnis der Anschauung, der Betrachtung, der Hinwendung an ein Konkretes, Objektives ist, das also durch Erkenntnis entstanden ist (vgl. die angeführten Goethezitate 166).

Ein Ding — ein Mensch — ein Werk als Ergebnis erkennender Schau, das sind die Waffen gegen die andrängenden Gewalten, die den Menschen beherrschen wollen. Alle drei sind Ausdruck jener bewußten Abstandnahme, von der ich oben sprach. Der schwarze Kaffee des Vetters Wassertreter als sichere Schutzwehr, hinter der hervor man getrost auf alles Getümmel blicken kann im Wissen darum, daß diese Schutzwehr als Vorposten gehalten wird von einer starken Macht: Der Weisheit des Herrn Geheimen Rat von Goethe. Die Frau Claudine, die denselben Angriffen ausgesetzt ist wie der Vetter Wassertreter[2]), die aber keine äußerliche Schutzwehr braucht, sondern die dadurch, daß sie in der bewußten Abstandnahme l e b t, unangreifbar ist. Als dritte Waffe im Kampf des Lebens steht vor Leonhard Hagebucher das Werk Goethes, in dem die gelebte Abstandnahme der Frau Claudine als Erkenntnis ausgesprochen wird.

Diese drei Möglichkeiten sieht und ergreift Leonhard Hagebucher. Sie geben ihm nicht die Mittel in die Hand, nun den Kampf aufzunehmen, aber sie machen ihn bereit dazu. Durch

---

2) Dies „denselben" ist nicht als Identität gemeint. Die Angriffe, die sich gegen den Vetter Wassertreter richten, sind inhaltlich wesentlich anders als die, die sich gegen die Frau Claudine richten. Die Angriffe sind hier jeweils der Tragfähigkeit des Angegriffenen angemessen, wobei nicht gesagt ist, daß sie nicht innerhalb des Raabeschen Werkes auch einmal zu stark werden können, dann nämlich, wenn ein Mensch nur auf Eines hinlebt, z. B. Günther Wallinger in den „Kindern von Finkenrode" oder Paul Ferrari in „Deutscher Adel".

sie kennt er die Art des Angriffs und der Abwehrmöglichkeiten, nun gilt es, sich der Welt auszusetzen und in ihr frei von ihr einen Ort tätigen Lebens zu finden.

Der Weg, den Leonhard Hagebucher einschlägt, führt zunächst hinein in die Menge der allgemeinen Bewußtseinsinhalte der lebenden Generationen. Dabei gewinnt er die Erkenntnis, daß diese sich durch Quantität auf Kosten der Qualität auszeichnet. Das Charakteristikum des geltenden Wissens liegt darin, daß man „Bescheid weiß" (vgl. Pinnemann) über die Dinge, ohne sie selbst zu kennen. „. . . aber wie gesagt, es ist mir gelungen; ich weiß von neuem Bescheid im individuellen Recht wie im sozialen; ich kann euch eine Vorlesung halten sowohl über die Familie wie über die bürgerliche Gesellschaft, über den Orient und den Occident; ich kann reden gleich den andern über bildende Kunst, Musik und eure allerneuste Poesie. Wollt ihr mich episch — mit Vergnügen! wollt ihr mich lyrisch, ungemein gern! wollt ihr meine Ansichten über euer Drama haben, — know nothing, aber dessen ungeachtet surgit orator, macht der Redner sein Kompliment, euch auch in dieser Richtung seine besten Komplimente zu Füßen zu legen!" (167/68). Im Raum des geistig bewußten Lebens drängt sich also Leonhard dieselbe Erkenntnis auf wie im Raum des unmittelbaren. Die nämlich, daß ein Anspruch auf Geltung eines Scheines erhoben wird, der in keiner Weise begründet ist. Da Leonhard aber keine anderen Lebensäußerungen der „hellen, vergnügten Gegenwart" findet, wendet er sich dieser mit bissiger Ironie zu und meint, durch ihre Beherrschung die Leere, die er in ihr findet, ausfüllen zu können. Nikola erkennt diese Situation, und in ihrem Urteil über Leonhard spricht sich wohl auch das Raabes über Ironie aus. (Nicht über Humor, der zwar auf derselben Erkenntnis beruht, aber aus anderen Konsequenzen entsteht.) „Sie wollen ihr zerstörtes Leben durch wilde Ironie zusammenfassen und zusammenhalten und glauben, sich in dem Lachen retten zu können, mit welchem Sie sich in alle Gegensätze stürzen. Mit fieberheißen Händen wühlten Sie in dem bunten Kehricht der Gegenwart; wir dürfen Ihnen wohl glauben, daß Sie mehr von derselben kennen als wir, die wir in der Zeit leben; aber Sie sollen uns heute nichts mehr von Ihren Studien, Ihren tränen- und spott-

reichen Errungenschaften erzählen; es ist ein unerquicklich Horchen, und es überfällt einen ein Grauen dabei" (168).

Mit dem beabsichtigten Vortrag will sich Leonhard bewußt hineinstellen in die Welt des Scheines, da er außerhalb ihrer keine Lebensmöglichkeit in der europäischen Gesellschaft sieht, in die sich einzuordnen seine Aufgabe ist. „Leonhard Hagebucher konnte auf alles dieses leider nur mit einem grimmigen Lächeln antworten, daß es durchaus nicht in seiner Absicht liegt, irgendeinen anderen als sich selber zum Narren zu halten" (194). Während des Vortrages aber überwältigt ihn die sich ihm immer wieder aufdrängende Erkenntnis über die Welt der Zivilisation, so daß er nicht in ihr und ihren Erkenntnissen bleibt, sondern sie zur Selbsterkenntnis führt. „Und der Professor Reihenschläger rieb sich einmal über das andere die Stirne und murmelte: ‚Wo hat er denn sein Konzept? Ist denn das sein Konzept? Steht denn das in seinem Konzept?'" (199/200). Dieses alles geschieht Leonhard gänzlich unbewußt, so daß er meint, ein volles Verständnis bei seinem Publikum zu finden. „... und der Gipfel der Abscheulichkeit war, daß der Sünder nicht einmal ahnte, wie schlecht er sei, und wie mangelhaft er sich aufführe, sondern der festen Überzeugung sich hingab, er mache jedermann ein unendliches Vergnügen, und es befinde sich niemand im Saal, der nicht fühle, hier werde der Wahrheit die angenehmste Form und die höchste Politur gegeben" (199). Das Publikum aber erkennt zum größten Teil nur eine Ungewöhnlichkeit der Form, und nur sehr wenigen gelingt es, durch diese Form hindurch wenigstens einen Teil dessen zu sehen, von dem sie geprägt ist. „Das Neue und Gewohnte machte zugleich betroffen und entzückte: die Ironie fühlten nicht alle, die tiefe Bitterkeit sehr wenige, das Komische fast alle außer den Damen, welche dagegen umsomehr von dem Romantischen, dem Schrecklichen und dem Mitleiderregenden angezogen wurden" (200). Wie wenig wirkliches Verstehen aber hinter dem augenblicklichen Angesprochenwerden steht, wird deutlich in den Reaktionen, die bei dem Publikum entstehen. „Manch einem ward es wie bei einem Kranken zumute, der aus seinen heißen Kissen vom blauen Meer und einem Segel in weiter Ferne träumt; es füllte sich mehr als ein Paar jugendlicher Augen mit Tränen, und

verschiedene glatzköpfige Assessoren und zahlenerdrückte Rendanten nahmen sich vor, bei der nächsten Begegnung mit dem Vorgesetzten diesen zuerst grüßen zu lassen" (201). Aber noch etwas anderes als einen sehnsüchtigen Blick in die Freiheit erzwingt der Vortrag Leonhards bei seinen Zuhörern: Beschämung (200) und Neid (194). Beschämung, die aus der Erkenntnis wächst, „daß es mit dem Wohlbehagen an und in einer engen, wenn auch noch so reinlich und schmuckgehaltenen Umgebung doch nicht völlig getan sei" (200) und Neid, der aus der Erkenntnis eben dieser Enge entspringt, wenn auch die Furcht vor den Konsequenzen dieser Erkenntnis größer ist als die Sehnsucht nach ihr. Deutlich wird dies letztere in dem „Mitgefühl" des Majors Wildberg (194), das quantitativ den Neid bei weitem überragt.

Das Verhältnis Leonhards zu seinem Publikum in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen ist eine Fortführung des Verhältnisses Weitenweber - Bösenberg, auf das ich bei der Besprechung der „Kinder von Finkenrode" bereits eingegangen bin. Während aber dort an dem Verhältnis dieser beiden Menschen, dem des freien zu dem seine eigene Enge erkennenden und aus ihr sich heraus sehnenden zwar deutlich gemacht, aber doch in seiner Gebundenheit an d i e s e beiden Menschen gezeigt wird, wird an dem Verhalten des Publikums Leonhards Vortrag gegenüber die wesenhafte Spannung zwischen dem Menschen, der sich keinen relativen Bindungen aussetzen will und denen, die in deren Bann stehen, deutlich. Die Gegenüberstellung des einzelnen Redners mit seinem Publikum verdeutlicht, daß dieser Gegensatz gleichbedeutend ist mit dem des Einzelnen und der Masse, dem Man, ein Gegensatz, der für die späteren Werke Raabes von entscheidender Bedeutung ist.

Der Vortrag findet seinen Abschluß durch das Erscheinen van der Mooks. D. h. der Mann, der den Anlaß gab zu Leonhards jetziger Situation der Freiheit, erscheint in dem Augenblick, in dem er die Tatsache und Erkenntnis dieser Freiheit meint auswerten zu können im tätigen Leben. Durch die Existenz dieses Menschen Cornelius van der Mook alias Viktor Fehleysen, die sich als Freiheit bringende, in Wahrheit aber als bis ins Letzte gebundene erweist, wird die Frage des Frei-

werdens erneut für Leonhard lebendig, nun aber unter der Erkenntnis, daß eine gleichsam in der Betrachtung lebende Freiheit, wie sie in seinem Vortrag deutlich wurde, nicht mächtig genug ist, die Fesseln zu lösen. Eine solche Betrachtung ist, wie der Kaffee des Vetters Wassertreter, eine um das eigene Sein herumgelegte Schutzwehr, die starke Angriffe wohl abhalten, sie aber nicht siegreich schlagen kann. Dies kann allein die Abwehrhaltung des Menschen, wie sie für die Frau im Leben der Frau Claudine, für den Mann im Werke Goethes deutlich wird. Die Existenz des Herrn van der Mook zerschlägt den von Hagebucher aufgebauten Notwall der in sich zwar richtigen Reflexion und fordert zu Abwehr durch Haltung auf.

Die Gestalt van der Mooks hat darin ihre Eigenart, daß sie sich ebenfalls den ihr entgegenkommenden Bindungen widersetzt, nun aber nicht den dadurch entstehenden leeren Raum zu erfüllen sucht, sondern sich in ihm treiben läßt nach Maßgabe des eigenen ungezügelten Willens (man vgl. Kleophea im „Hungerpastor"). In der Meinung frei zu sein von aller über ihn verhängten Bindung gerät so van der Mook in die festeste, die es gibt, in die der Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung. Er ist kein Selbst, sondern ist das, als was er im Spiegel der öffentlichen Meinung erscheint. In dem Augenblick, in dem er von dieser Meinung nicht mehr getragen wird, fällt er völlig in sich zusammen. „. . . der Faustschlag traf eine hohle Stirn, und damit ist alles gesagt. Ich floh gleich einem Feigling vor dem Geschrei der Menschen, vor dem Gespenst der verlorenen Ehre, vor den Blicken und Achselzucken meiner Kameraden, vor den Knöpfen meiner Uniform. Nicht der stolze, tote Vater, sondern das, was die Leute über ihn, über uns sagten, jagte mich hinaus" (235). Nun bleibt dieses Leben eine Hülle ohne Kern. Der Kauf des Taufscheins des Korporals Cornelius van der Mook macht es deutlich, daß dieses Leben ein solches ist, das völlig von außen bestimmt wird und in keiner Weise selbständig ist. Darum kann er sich auch verwundern über Leonhards Dank für seine Befreiung, denn sie hat ihn ja herausgerissen aus einem, wenn auch noch so erdrückenden, so doch nicht völlig auf sich selbst angewiesenen Leben. Und dieses Letzte ist für den Korporal Cornelius van der Mook das Schlimmste, was einem Menschen geschehen

kann. Ein solches Leben aber hat er geführt seit der Flucht vor der Welt. Die Belastung mit der Rache des Leutnant Kind, die ja auch Erfüllung von außen ist, kann ihm nicht Erfüllung bringen, da er ihren Notstandscharakter durchschaut. So kommt er zurück zu seiner Mutter in derselben Leere, in der er von ihr gegangen ist. Dies ist der einzige Zustand, den sie nicht erwartet hatte. Er entspricht einem hoffnungslosen Sichergeben in die Gefangenschaft des Tumurkielandes (formal gesehen), dem Leonhard Hagebucher entgangen ist. „Er konnte, krank, gebrochen, als ein Bettler an die Tür der Katzenmühle pochen, er konnte als ein verfolgter Verbrecher zurückkehren. Durch tausend schlaflose Nächte hatte die Mutter auf die Tritte gehorcht, die sich nahen mußten. Wenn er mit sinnlosem tierischem Lachen durch den Wald taumelte, wenn sie ihn dir mit geschlossenen Händen brächten und dich fragten: Ist dieser dein Sohn? — wenn er mit einem Haufen wüster, trunkener Genossen Einlaß begehrte? Die Mutter war auf alles gerüstet, sie hatte für alles ihren Gruß bereit, und nun?..." (265). Durch ihn wird Leonhard Hagebuch erneut vor die Aufgabe gestellt, ein leeres Menschenleben zu erfüllen. Eines aber muß beachtet werden. Leonhard nimmt Viktor Fehleysen nicht unbesehen an. Er erkennt auf den ersten Blick, daß er alle Hoffnungen seiner Mutter zunichte macht, einfach darum, weil er als lebender Toter zu ihr zurückkehrt, weil er es nicht ausgehalten hat in der Gefangenschaft im Tumurkielande, und weil er damit sein Menschsein preisgab. Ein Unterliegen im Kampf ist nichts Schmähliches (vgl. Nikola), aber die Flucht vor dem Kampf nimmt dem Menschen das Recht auf Empfang von Hilfe. Das ganze Leben Viktors ist Flucht gewesen. Deshalb fragt Leonhard ihn zunächst nach dem Recht an seiner Mutter (229). Dieses Recht spricht er ihm einerseits ab auf Grund seines vegetierenden Lebens, aber andererseits kann er es ihm nicht verweigern, weil dieses Leben nicht Schuld, sondern Unglück ist[3]), und weil in ihm die Situation des Menschen besonders deutlich wird. Der Un-

3) Ich erinnere an Günther Wallinger, bei dem es ebenfalls nicht Schuld sondern Unglück war, daß er den Boden der anständigen Realität nie wieder erreichte (II, 2; 241/42).

terschied zwischen dem Aushalten Leonhards und dem Nichtaushalten Viktors ist ein quantitativer, kein qualitativer. „Nur eines weiß ich und sage ich dir: Du würdest dieses Haus mit meinem Willen nie betreten haben, wenn ich nicht am eigenen zerrütteten, verlorenen, niedergetretenen Dasein die hohe Kraft, die hier wohnt, kennengelernt hätte und nun auch die Genesung für dich von ihr erwartete. Ich habe dich schon einmal an einem anderen Ort nach deinem Rechte an deine Mutter gefragt, Viktor; jetzt will ich dir die Antwort darauf geben: es liegt in deinem Unglück und unser aller Ratlosigkeit" (268). So wird der Korporal Cornelius van der Mook in die Katzenmühle geführt zu der Frau Claudine und wird von ihr aufgenommen als der, der er ist, wird von ihr aufgenommen in ihr Leben, das nun nicht mehr eines der Erwartung und Hoffnung ist, sondern das eines der Bereitschaft geworden ist, der Bereitschaft, jedes ihm entgegenkommende Leben zu tragen, unabhängig von seinen Werten oder Unwerten. „... die Frau Claudine saß still mit geschlossenen Augen in ihrem Stuhl und horchte auf die Schritte, die sich in der Ferne verloren, und horchte auf die Schritte, die sich aus der Ferne näherten. Sie betete für alle — für alle" (376).

Über das weitere Leben Viktor von Fehleysens ist nur wenig zu sagen. Im Bereich seiner Mutter verliert die Leere seines Lebens ihre Schrecknis; er meint meint sie zu erfüllen dadurch, daß er Nikola den Weg zur Ruhe frei macht. „Nikola kommt zu dir, und ich gehe, aber diesmal in Frieden, und du wirst mich auch nicht zurückhalten wollen" (375). In der Entfernung von der Mutter aber, nachdem Friedrich von Glimmern und der Leutnant Kind ihr Leben beendet haben, erweist es sich, daß die Ruhe nur eine scheinbare war. Sie war gegründet auf die Person der Frau Claudine und nicht auf die Haltung Viktors. Darum muß sie zerstört werden in dem Augenblick, in dem er aus dem Wirkungsfeld (im Sinne eines magnetischen Kraftfelds) der Frau von der Geduld tritt. So fällt er zurück in den Zustand gleichgültiger Resignation, hinter dem sich Lebensüberdruß verbirgt. Und so ist es der alte Cornelius van der Mook, der sich von der Katjenmühle trennt. Er verläßt sie als Viktor Fehleysen, aber er trennt sich von

ihr als Cornelius van der Mook, wie es durch Schluß und Nachschrift seines Briefes grausam deutlich wird.

So bleibt das erste Menschenleben, das Leonhard in Bewußtheit seiner Fesseln entgegentritt, in ihnen gefangen.

Wie ist es nun mit Nikola? Sie zieht in die Welt mit dem Willen, in scheinbarer Unterwerfung ihre Freiheit zu wahren, zu wahren dadurch, daß sie das ihr aufgezwungene Leben als Rolle gut spielt. Sie geht mit der Absicht in das neue Leben, von nun an in zwei Schichten zu leben. In einer sichtbaren, die Lüge ist, und in einer unsichtbaren, verborgenen, in der sie wirklich lebt, in der ihr Leben wahr ist, in der keine sie bedrängenden Geister ein Recht an sie haben. Diese Doppelschichtung ist das entscheidende Merkmal des Lebens Nikolas. Von dem Verhältnis der beiden Schichten zueinander hängt ihr Leben ab. Von der letzteren spricht Nikola, wenn sie von dem Reich spricht, in dem sie und Leonhard ein Bürgerrecht haben (133/34). Inhaltlich wird nichts weiter darüber ausgesagt. Nur das eine wissen wir, daß das Leben in diesem Reich nicht ein Leben unter Fremdherrschaft, sondern ein Leben in Freiheit ist, in Freiheit darum, weil Nikola sagen kann: „Mein eigener Wille ist in den Mächten außer mir" (192). Das ist das Charakteristikum der Freiheit, daß sie Übereinstimmung bedeutet zwischen den herrschenden Mächten und dem Willen des Menschen.[4]) Nikola findet sich gestellt zwischen zwei einander feindliche Mächte, zwischen diese, in denen ihr eigener Wille ist und zwischen jene, von denen sie sagt: „Ach, aber wenig von meinem eigenen Willen ist bei diesen Mächten, welche auch kein Widerstreben dulden, und hart, zornig und spottend mich aus dem geheimsten Versteck hervorzerren" (113). Die Übereinstimmung zwischen den herrschenden Mächten und dem eigenen Willen darf nun nicht so mißverstanden werden, als handele es sich hier um die Befriedigung egoistischer Triebe, vielmehr ist unter „Willen" die Ausgerichtetheit des Seins, das Antlitz des Ich zu verstehen. „... alle meine Neigungen, all

4) Ich erinnere an „Unseres Herrgotts Kanzlei", in der die Menschen dadurch frei wurden, daß sie sich zu der sie ideell bestimmenden Gewalt bekannten und auch an den Freiheitsbegriff Schillers.

mein Sehnen und Wünschen wohnen bei der Greisin in der Katzenmühle ... und für mein Haupt ist keine Ruhestätte als in ihrem Schoß" (112). Dagegen aber stehen Mächte, die sie abziehen von dem Leben in ihrem Willen, das heißt hier, von dem Leben ihrer ideellen Bestimmtheit, das seine Erfüllung bei der Frau Claudine findet. Es wird hier noch einmal ganz deutlich, daß der Mensch als zwischen zwei Heerlagern stehend angesehen wird, nun wird aber nicht mehr auf deren Inhalt reflektiert (vgl. S. 83, 103), sondern allein auf deren formale Bedeutung. Der Mensch wird von fremden Mächten bestimmt. Das ist die Grundtatsache, die vorliegt, und zwar so bestimmt, daß das ganze Leben des Menschen ein Leben ex post, d. h. formal ein ideell bestimmtes ist. Diese Bestimmung legt dann das Menschenleben inhaltlich fest.[5]) Der Gegensatz, in dem Nikola steht, wird für sie deutlich an dem Verhältnis der sie bestimmenden Mächte zu ihrem Willen; dies ist ein formales Verhältnis. Ist aber dann die Entscheidung gefallen, bringt sie notwendig die Bestimmung durch Inhaltlichkeiten mit sich. Von hier aus gesehen liegt die Bedeutung Nikolas darin, daß jetzt nicht mehr wie in den früheren Werken (z. B. „Ein Frühling", „Der heilige Born") die verschiedenen Inhaltlichkeiten gegenübergestellt und abgewogen werden, daß jetzt nicht mehr „die bessere" gesucht wird, sondern daß der Konflikt eines Menschenlebens darin besteht, daß verschiedene Mächte mit derselben Seinsgültigkeit mit einem Herrschaftsanspruch an es herantreten: (vorgezeichnet war dies in den „Drei Federn") die, die Erfüllung des eigenen Willens und damit ein sinnvolles Leben bringen und die, die sich gegen den eigenen Willen stellen und damit totbringend sind. Nun ist es die Erfahrung, die Nikola macht, daß diese letzteren sich als die kräftigeren erweisen, als die, deren Gültigkeit stärker ist als die der „Eigenwilligen". In dieser Erfahrung beugt sie sich ihnen: „Was habe ich heute getan, Emma? Mein Herz habe ich begraben und die Welt angenommen, wie sie

5) Es sei noch einmal darauf hingewiesen, daß es eine rein formale Aussage ist, wenn von dem „ideellen" Sein eines Menschen gesprochen wird. Wobei natürlich nicht zu übersehen ist, daß diese Form immer durch einen bestimmten Inhalt erfüllt wird.

ist; ich habe das Buch meiner Hoffnungen und Träume abgeschlossen und mich in das Unabänderliche ergeben!" (110). Dies ist ein Schritt, den die müde und dennoch klar blickende Nikola tut. Sie kann den Angriffen der „Welt", der feindlichen Macht keinen Widerstand mehr leisten, und ehe sie sich von ihnen überwältigen läßt, ergibt sie sich ihnen, weil ihr dabei noch die Möglichkeit des „tot Stellens" (117) bleibt, weil sie dabei noch ein winziges Teilchen Leben retten kann. In dieser Situation aber ist ihr unruhig zumute, als wäre es mit ihrem Gewissen nicht so ganz in der Ordnung (107), unruhig darum, weil sie nicht aushält, weil sie sich den Angriffen der Welt entzieht, wenn sie sich ihr unterstellt. Unruhig wird sie in Gedanken an Leonhard Hagebucher, von dem sie sagen muß, „sie haben sein mutiges, ausdauerndes Herz nicht gekriegt, obgleich er ganz allein — zwölf lange, lange Jahre ganz allein zwischen ihnen steckte" (116), und in Gedanken an die Frau Claudine, deren geduldigem Warten gegenüber sie ihr Nachgeben als Verrat empfindet. „Nein, nein, — laß deine Hand von meiner Stirn, halte mich nicht mit deinen Armen; du weißt nicht, was ich tat, und was ich dir sagen werde! Blicke mich nicht an, wende dich fort; sie haben gewonnen, sie haben ihren Willen, und ich habe ihnen alles gegeben und nichts mehr für dich und mich übrig behalten. Ich umklammere dich hier, meine ganze Seele ist bei dir, und doch ist nun keine Gemeinschaft fernerhin zwischen uns beiden; – stoß mich von dir, heiße mich gehen, ich habe kein Recht mehr in deinem Hause und deinem Herzen!" (125/26). Die Frau Claudine aber behält sie bei sich und daran wird vorgreifend ihr Verhalten ihrem Sohne gegenüber deutlich. Beidemale ist sie enttäuscht in ihrer Erwartung, denn wenn sie es auch hat kommen sehen, daß Nikola eines Tages werde nachgeben müssen, so ist die Tatsache dieses Nachgebens doch eine Enttäuschung für sie. Vorgreifend wird hieran deutlich, daß die Bereitschaft der Frau Claudine nicht da ist, um der Inhaltlichkeit eines Menschenlebens willen, sondern um seiner jeweiligen ganz eigenen Not willen, deshalb kann sie zu ihr sagen: „... ich segne dich in deinem Willen und in deiner Unterwerfung" (126). So geht Nikola dahin, das schwarze Brot der Frau Claudine mit sich nehmend, als Zeichen dafür, daß sie ein Heimat-

recht hat in ihrem Reich. Dieses Heimatrecht ist ihre, der Frau, einzige Waffe. Ihre Waffe ist nicht wie die Leonhards solche des Angriffs, sondern allein solche der inneren Abwehr. Einen Schutzwall um ihr Herz zu bauen, der allen Anprall von außen auffängt und ihm nachgibt, und gerade in seinem Nachgeben ein weiteres Eindringen der Angriffe abwehrt, dies ist ihre Waffe, und dieser Verteidigungskampf ist sehr viel schwerer als der des Angriffs Leonhards, so daß Hugo von Bumsdorf sagen kann: „Sie kann nicht durchbrennen wie Sie, Herr Leonhard; sie kann nicht verschwinden und, so zu sagen zu einer Mythe werden gleich jenem Narren, dem Viktor Fehleysen, von dem noch so manche dunkle Sage in der Stadt geht. Sie kann ihr Elend nicht an den Rekruten oder am Spieltisch ausfluchen oder ausgeben, wie ich. Sie steht immer da, Gewehr bei Fuß und hat sich vom Kommando Grobheiten und Anzüglichkeiten vortragen zu lassen. Und das Kommando, dann die alten Weiber, der Hof und zuletzt die Witterung mit all ihren veränderlichen Niederschlägen, die kennen kein Erbarmen, und es wäre ein Wunder, wenn sie zuletzt nicht die Oberhand über den stolzen schönen Mut meiner Cousine Nikola gewönnen“ (363). Dies ist die Situation Nikolas in der Residenz, daß sie in Bewußtheit ihr Leben in den vorhin erwähnten beiden Schichten durchführt, so treu durchführt, daß die Spannung sie zu zerreißen droht. Da aber die Entscheidung Verpflichtung mit sich bringt, gibt es auch für die unter ihren Freunden, die ein klein wenig hineingucken in ihr Leben wie der Major Wildberg, nur die Möglichkeit einer immer größeren Einfühlung. „‚Sie haben, einerlei unter welchen Prämissen, Ihr Schicksal auch durch eigenen Willen unwiderruflich bestimmt; o liebe Freundin, blicken Sie jetzt nicht mehr zu viel seitwärts und zurück. Bedenken Sie, wieviel Augen und Ohren überall auf Sie achten; haben Sie Geduld, Mut und Heiterkeit finden sich allmählich auf dem Marsche —‘ sagte der Major zu Nikola. ‚Und mit der Zeit kann man ein recht wetterfester Troupier werden‘, murmelte die Frau von Glimmern“ (163/64). Dies zu werden, ist die Aufgabe, die Nikola vor sich sieht, wenn es ihr auch deutlich ist, oder gerade weil es ihr deutlich ist, daß es besser für sie und Hagebucher gewesen wäre, wenn sie ihre Hütten neben der Katzenmühle unter dem Schirm und

Banner der lieben Frau von der Geduld aufgerichtet hätten (168/69). Als aber dann der Schlag des Leutnant Kind fällt, als es offenbar wird, daß sie von dem Menschen, der der Anlaß ihrer Selbstaufgabe geworden ist, betrogen ist, daß dies nicht ein Mensch ist, der dem Reich der Frau Claudine fern steht, weil er das Leben des Truges als Wahrheit nimmt, der also subjektiv wahr ist, sondern daß es ein Mensch ist, der bewußt in der Unwahrheit lebt, in diesem Augenblick ist ihre Kraft zerschlagen, denn in diesem Augenblick wird es offenbar, daß ihre Selbstaufgabe eine solche ohne echten Gegenstand war, daß sie mit der an sie gestellten Forderung betrogen wurde.[6]) Da sich nun die Welt, gegen die sie in Abwehr stand, als eine solche erweist, die dieses Opfer nicht wert ist, da es deutlich wird, daß es gleichsam einem Nichts gebracht ist, fällt die Widerstandskraft Nikolas in sich zusammen. Es wird hier deutlich, daß die beiden Pole — ich meine das im wörtlichsten Sinne, als die beiden Kraftzentren, zwischen die Nikola eingespannt ist — die das Leben Nikolas bestimmen, in gegenseitiger Abhängigkeit stehen, das bedeutet, daß sie strukturverwandt sind. So wie der Angriff ihrer bisherigen Einsicht nach ausging von Gewalten außerhalb ihrer selbst, die sie zu beherrschen strebten, so ging auch die Abwehr aus von Mächten außerhalb ihrer selbst, in deren Schutz sie sich stellte. Da sich nun die angreifenden Mächte als unecht erwiesen, sie, die sie immer in Korrespondenz mit den hilfeleistenden gesehen hat, erscheinen ihr diese ebenfalls als unecht. Es wird hier deutlich, daß Nikola nicht aus sich selbst lebt, sondern daß sie all ihre Lebens- und Widerstandskraft von außen empfängt. „Was ich bin? Ein armes, geschlagenes Weib, keine Heldin, die an einem Sommerabend auf einem weißen Pferde durch den Wald reitet und den Rausch und die Lieblichkeit der Natur für ihren eigenen Mut, ihr eigenes Denken und Fühlen ausgibt! Eine alte Jungfer, welche ein Zauber in den letzten Illusionen der Jugend festhielt, war ich, als wir zuerst zu-

6) Es ist vielleicht nicht ganz zufällig, daß der Leutnant Kind seine Entdeckungen mit den Worten: „Ich klage den Freiherrn Friedrich von Glimmern in seiner eigenen Kompanie und Freundschaft des Betruges an!“ (347) preisgibt.

sammentrafen, und heute bin ich eine alte, kranke Frau, welche ihr Reich nur in dem ganz Gewöhnlichen hat, und mit demselben auf Nimmerwiederaufstehen zusammenbricht ... o es ist in recht süßer und erquicklicher Gedanke in allem Elend, daß man zuletzt doch nichts weiter ist als ein Bild in dem großen Abc-Buch der Welt, und daß der ihr am besten diente, welcher sein Ich am Schandpfahl am nacktesten ihren Blicken, Worten und Steinwürfen darbot" (358). Den Zustand ihrer Wehrhaftigkeit erkennt sie jetzt als Illusion[7]) und den des Ausgesetztseins des Ichs als Wahrheit. Hier wird es von ihr ganz klar ausgesprochen, daß das Ich nackt und schutzlos den Angriffen der Welt preisgegeben ist, und daß all die Abwehrmaßnahmen, die es sich gegen dieses Ausgesetztsein sucht, Schutzhüllen sind, die es sich umlegt. (Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß der Gedanke an eine kosmische Harmonie, der uns aus den Frühwerken Raabes so geläufig ist, hier noch einmal anklingt, wenn es heißt: „o es ist ein recht süßer und erquicklicher Gedanke in allem Elend ... s. o.). Dieses schutzlose, nackte, zitternde Ich nun nimmt Leonhard Hagebucher und bringt es der Frau Claudine, weil sie allein darum weiß, daß man sich nicht auf die Schutzhüllen der Ideale und Hoffnungen verlassen darf, weil sie es gelernt hat, in diesem Zustand nicht zu erfrieren. So ist es zu verstehen, daß Leonhard fragt: „... wer, der die Rettung nicht in sich selber trug, konnte aus einem solchen Verhängnis von einer fremden Hand in die Höhe gezogen werden?" (342). Dies die Rettung in sich

---

7) Es wäre verkehrt, dieses Selbstverständnis allein als psychologische Reaktion aufzufassen, denn dies wäre nur möglich, wenn man Nikola als haltlose, nur im Dienst der Fabel stehende Romanfigur auffaßte, eine Auffassung, die den Absichten Raabes in keiner Weise nahe kommt, was schon allein der Anfang des 32. Kapitels deutlich macht, der Nikola einbezieht in den Kreis der Menschen, durch die Raabe etwas sagen will über das, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. „Hier gab es zwei Menschen (Frau Claudine und Leonhard Hagebucher), um welche das Schicksal, gleichsam in der Absicht, ein Problem dadurch zu lösen, einen Kreis gezogen hatte, und aus Millionen war Nikola Glimmern jetzt allein berechtigt, diese düstere Grenzscheide, welche das drängende Gewühl des Lebens von der tiefinneren Einsamkeit dieser beiden Verschollenen trennt, zu überschreiten" (355).

selber Tragen darf nicht angesehen werden als ein in sich selber Tragen im Verständnis des Idealismus Schillers, d. h. als ein Getragenwerden durch eine wesenhafte Angepaßtheit des Menschen an das Göttliche, sondern es muß verstanden werden als die Fähigkeit des Menschen, auszuhalten in der Leere seines Ich. Es ist nun seltsam, daß Leonhard von Nikola erwartet, daß sie von diesem Schlag nicht getroffen wird. Glaubt er sie bereits so fest verwurzelt in dem Reich der Frau Claudine, daß er nichts mehr für sie fürchtet? Hat er es nicht verstanden, daß die Nikola, die sich das Brot der Frau Claudine geben ließ, es sich geben ließ als Stärkung von außen und nicht als Zeichen für die Gemeinsamkeit in der Freiheit, in jener Freiheit der Frau Claudine, die deutlich wird in der Stetigkeit ihres Wartens? Diese Frage kann nur entschieden werden von der Betrachtung des Weges Leonhards aus, denn er steht so in der Wandlung, daß dieses Verständnis ebenfalls ein stetig sich wandelndes ist. Ich neige dazu, anzunehmen, daß Leonhard bei jenem Abschied in der Katzenmühle in Nikola nur die wehrhafte Frau sah, ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen und ablegen zu wollen, worin diese ihre Wehrhaftigkeit begründet sei. Und so steht sie noch immer vor ihm. Er sieht in ihr die Tatsächlichkeit ihrer Abwehrstellung, ohne nach deren Begründung zu fragen. So erinnert er sie an jenen Abschied, wenn er dabei aber sagt: „. . . in unserem Reich hält man den Sieg gerade dann am festesten, wenn die Widersacher am lautesten Sieg über uns kreischen" (357), so kann das sowohl auf das Reich verborgener Ideale, in dem Nikola verwurzelt zu sein glaubt, wie auch auf das der Frau Claudine ausgedeutet werden. Aus dem Zusammenhang, in dem Leonhard Hagebucher dies ausspricht, scheint mir hervorzugehen, daß er das Reich meinen will, von dem Nikola bei jenem Abschied sprach. Aber meint er es wirklich? Um diese Frage entscheiden zu können, muß man sich die augenblickliche Situation Leonhard Hagebuchers vergegenwärtigen. Er kommt gerade aus der Katzenmühle und hat dort die Wandlung der Frau Claudine erlebt, d. h. er hat es erlebt, daß nach außen unmerklich das Reich der Ideale zusammengebrochen ist, die Freiheit der Frau Claudine nun nicht mehr sich auf eine objektiv unbestimmte Hoffnung gründet, sondern auf ihr Ich, das

bereit ist, allen Unbändigkeiten standzuhalten, standzuhalten für sich und andere. „Sie hatte in der Einsamkeit und Hoffnung einen mächtigen Willen gewonnen. Sie fürchtete sich nicht; sie war die Starke, die Herrin, und keine Unbändigkeit hielt vor ihr aus“ (265). Dies Bild der Frau Claudine steht jetzt vor ihm, und es überträgt er unbewußt auf Nikola. Es gilt ihr, wenn er nur für den eine Rettung weiß, der sie in sich trägt. „Es ist nur ein Weg für sie, sie kennt ihn und will ihn gehen! ... nicht ich, sie — sie steht aufrecht; — sorgen Sie nicht um diese Frau“ (342). In dieser Erwartung aber wird Leonhard getäuscht, denn Nikola bricht völlig unter dem Schlag zusammen. Und jetzt stehen Nikola und Leonhard nicht mehr wie bisher der Frau Claudine gegenüber als die, die Rat und Hilfe bei ihr suchen, denn jetzt hat es ja Leonhard erfahren, daß man die Rettung nur in sich selber suchen darf und nicht in irgendwelchen Idealen. Daher führt er jetzt Nikola an den Ort, an dem sie es lernen kann, dazu fähig zu werden. Aus dem, was wir vorhin über Nikola sagten, geht hervor, daß sie bereit und offen ist für diese Leere, entblößt jeden Glaubens an irgendeine Idealität. Wieder steht hier Leonhard vor der Aufgabe, ein leeres Menschenleben zu erfüllen. Und jetzt kann er es, indem er ihm den Weg weist in das bewußte Ertragen dieser Leere.

Nur einen kurzen Blick wollen wir auf Leonhards letzten Versuch werfen, durch Eingliederung in ein ideell bestimmtes Leben Anteil zu gewinnen an Glück und Behaglichkeit Es ist dies seine Bewerbung um Serena Reihenschlager. Denn nichts anderes bedeutet sie, als eine Flucht aus der Welt der klaren, aber strengen Wahrheit in die des vernebelnden Traumes. „Was trieb mich zu dem Gange am heutigen Abend, Täubrich? und was wollte ich durch denselben gewinnen? Ruhe — Zufriedenheit — Glück? Ich, der Mann aus dem Tumurkielande? Ich, der Mann vom Dschebel al Komri, dem Mondgebirge? Sie haben gut mit dem Kopf nicken, Täubrich-Pascha! In dem Rauschen der phantastischen Wipfel über Ihrem närrischen Haupte ist freilich Musik, in der alles einen Klang findet, was der Seele und dem Leibe süß und behaglich ist. Ach Täubrich, über meinem Schädel ist kein Rauschen, weder von den Palmen des Morgenlandes, noch von den Buchen und Linden der

Heimat! Eine leere dunkle Bläue liegt von Osten nach Westen, von Mittag nach Mitternacht ausgebreitet, und es war eine Verruchtheit, eine heillose Lüge, zu einem armen, kindlichen Wesen zu sagen: ‚komm her, sitze nieder in dem Schatten meiner Bäume, du sollst es da gut haben!' — Das habe ich getan, Täubrich, und ich habe es getan in dem Augenblick, in welchem ich mich sehnte, daß nur eine Wolke, und wäre es auch das schwärzeste Wettergewölk, sich zwischen diese arge helle Sonne und mein armes Gehirn schieben möchte. Schütteln Sie nicht den Kopf, Täubrich; das war der Schatten, welchen ich dem armen Kinde bieten konnte, und welchen ich ihm angeboten habe! Ja, es war mir zu heiß und zu langweilig da draußen in der Sonne unter dem wunderschönen Blau. Und ich vergaß das Mondgebirge, meinen Bürgerbrief von Abu Telfan, meine grauen Haare und langen Ohren; und weil ich mich trotz meiner vierzig Jahre immer noch jünger fühlte, als diese lustige Welt um uns her, Täubrich, so vermeinte ich, es auch immer noch ebenso gut haben zu können wie andere Leute und stellte die verabredete Frage an das Fräulein" (337/38). Noch einmal wollte Leonhard Hagebucher es versuchen, dem Leben der Wahrheit sich zu entziehen und unterzutauchen in dem der Behaglichkeit, welche beide, wie wir es schon oft erkennen mußten (ich erinnere nur an „Die Kinder von Finkenrode") nicht miteinander vereinbar sind.

Es ist zu beachten, daß Leonhard Hagebucher diesen Versuch unternimmt, nachdem er in der Katzenmühle das Wachstum der Frau Claudine erlebt hat und nun durch den Gedanken an den Leutnant Kind um Nikola wenn auch nicht in Furcht so doch etwas in Sorge ist (272), in dem Augenblick, in dem noch einmal alle Wirrnis der Wirklichkeit ihn in Ratlosigkeit stürzt. Der „Leutnant Kind in natura auf der Schwelle der Frau Nikola" (295) ist es, der ihn beunruhigt, d. h. er wird ratlos vor der Möglichkeit des Zusammenbrechens der idealen Welt, das die Aufdeckung des Leutnants Kind bedeutet. In dieser Situation will er sich noch einmal hineinflüchten in die Behaglichkeit, die durch Unkenntnis geschützt ist vor der Leere, die die Erkenntnis mit sich bringt. Denn eine solche Behaglichkeit ist es, in der Serena Reihenschlager lebt. Täubrich Pascha spricht diesen Sachverhalt aus: „Ach, Fräulein,

Sie sitzen in einem hübschen Stübchen, und unsereinem aus der Kesselstraße ist's wie eine neue Welt, daß die Sonne selbst im Winter durch so grünes Gebüsch und solche Blumen scheinen kann. Es ist auch herzig so und soll so bleiben, und es wäre sehr schlimm, wenn sie je mehr von der bösen Welt und den Bekanntschaften, welche man darin machen muß, wissen sollten, als ihr Zeisig dort in seinem bunten Käfig ... Sie sitzen gut hier in Ihrem hellen Stübchen. Bleiben Sie sitzen, solange Sie dürfen! Wenn Sie einmal draußen sind, haben Sie keine andere Wahl als zwischen meinen Palmen, oder denen des Herrn Leonhard oder dem Tollhause" (276/77). Als nun Leonhard diese Möglichkeit zerschlagen wird, erkennt er den wahren Ursprung seines Verlangens und nun auch, daß die einmal gewonnene Erkenntnis mit all ihren Konsequenzen nicht durchzustreichen ist (vgl. den Schluß des Zitates von Seite 337/38). In dieser Situation erfährt er die Tatsache der Aufdeckung des Leutnant Kind, und von dieser seiner eigenen Situation aus beurteilt er Nikola und erwartet von ihr dieselbe Haltung, die er inne hat; die der Offenheit gegenüber der ‚leeren, dunklen Bläue", die der Bereitschaft, dieser Bläue standzuhalten; denn das ist es, was es für ihn bedeutet, wenn er nur Rettung für den sieht, der sie in sich selber trägt (342). Diese Erwartung aber wird getäuscht, denn Nikola hält nicht stand, sondern sie bricht zusammen. Und jetzt vollzieht sich mit Leonhard dasselbe, was sich bei der Rückkehr Viktors mit der Frau Claudine vollzog. Er ist zwar traurig über diese Nikola, aber er wendet sich gerade deshalb ihr besonders zu und führt sie auf den Weg, auf welchem sie allein Ruhe finden kann, hin zur Frau Claudine, zur Katzenmühle, wo sie es lernen kann und soll, mit sich selbst allein zu sein. „Leonhard schüttelte traurig den Kopf und sagte dann: ‚Ihre Flucht ist mit diesem Wegschreiten aus dem Festsaal noch nicht vollendet; — sie blickt über die Schulter und sieht die Verfolger dicht hinter sich. Sie hat noch einen langen Weg durch die Nacht vor sich, und ich soll sie auf demselben zu dem Orte führen, wo sie Ruhe zu finden hofft'" (348/49). Und diese Ruhe findet Nikola auch im Laufe der Zeit. Sei findet sie dadurch, daß sie nun wie die Frau Claudine in der Leere, sogar ohne Erwartung und Hoffnung leben kann. Es ist dies ein Leben,

das bar ist jeder Inhaltlichkeit, das nur ein Sichhinhalten und Stillhalten ist, weil es erfahren hat, daß sich jede Inhaltlichkeit als eitel erweist. „Sie weinen nicht mehr, dort hinter den Blumen, dort unter dem morschen Dache. Sie sitzen still, und still ist es um sie her. Sie verlangen nicht mehr" (411). So endet das Leben dieser beiden Frauen, die es unternommen hatten in vollem Vertrauen auf die Stärke ihrer ideellen Kräfte, sich allen Angriffen gegenüber zu behaupten, nach der Erfahrung, daß die feindlichen Mächte doch die Überhand gewinnen, in der Entblößung von allen Idealen. Nun aber nicht in resignierender Entblößung, sondern in einer solchen, die nur da ist und mit sich geschehen läßt, die sich eines jeden Urteils, wie ja auch die geringste Resignation eines ist, enthält.

Leonhard Hagebucher steht in derselben Entblößung. Nur aber nicht wie diese beiden Frauen im reinen Stillhalten, abgeschlossen von der Welt, sondern im Umgang mit ihr, in der Haltung dessen, der sich bewußt ist, daß die Menschen, mit denen er umgeht und ihre Beschäftigungen nicht den Anspruch auf geltende Wirklichkeit erheben können und daher als Spiel angesprochen werden müssen. „Da lachen sie im Sonnenschein und treiben ihre Spiele, solange sie jung sind; da wühlen sie alte versunkene Steine, einen Traum im Traum hervor und alle glauben sie an ihr Spielzeug.

Ich sage Ihnen, Täubrich, es ist auch unter jenen nicht einer, der mit Sicherheit sagen kann, ob er in seinen Gedanken, Wünschen und Handlungen wahrhaftig in der Wirklichkeit wandle" (409). Von hier aus müssen wir noch einen kurzen Blick auf die Gestalt Täubrich Paschas werfen. Perquin sagt von ihm: „Um die Idee der absoluten Willenlosigkeit in möglichst allgemeiner Form darzustellen, hat Raabe noch eine Figur in die Welt der Entsagung eingeführt, in der Gestalt des ‚Narren' Täubrich Pascha" (143). Mir scheint diese Deutung nicht ganz das von Raabe Gemeinte zu treffen, denn nicht in der Darstellung der Idee der Entsagung (ich hoffe, daß im Laufe der Arbeit deutlich geworden ist, daß gerade die Raabe-wesentlichen Menschen n i c h t Darstellungen einer Idee sind) liegt die Bedeutung Täubrichs, vielmehr darin, daß er nicht an die Welt des Spiels glauben kann und damit auf derselben Erkenntnisstufe steht wie Leonhard. „. . . und alle glauben sie

an ihr Spielzeug, nur dieser kluge Gesell hinter mir will nicht an das seinige glauben und nennt sich selber einen Narren" (409). Einen Narren deshalb, weil er in völliger Unbewußtheit um seinen eigenen Zustand lebt und nur das Anderssein der Welt gegenüber empfindet, während Leonhard es weiß, wodurch ihrer beider Anderssein begründet ist.

Nachdem wir versucht haben, gleichsam am Leben der Einzelnen entlang zu einem Verständnis des ganzen Werkes z kommen, nachdem wir es also von innen, durch seine eigenen Menschen, zu verstehen gesucht haben, soll jetzt eine Betrachtung von außen folgen, d. h. wir stellen uns jetzt, nachdem wir bisher in das Werk hineingegangen sind, ihm gegenüber und fragen, worin seine objektive Bedeutung liegt. Daß sie bei Leonhard Hagebucher zu suchen ist, bedarf keiner Begründung. Das Wesentliche seines Lebens lag darin, daß er, sich befreiend von allen ideellen Bindungen, hineingeriet in völlige Fremdherrschaft und unter ihr in größerer Fesselung als je zuvor und aus ihr befreit vor die Aufgabe gestellt wurde, seinem völlig leeren Leben einen Inhalt zu geben, wobei ihm zunächst nicht anderes entgegentrat als die ideellen Bindungen, denen er durch den Bruch mit dem Vaterhaus zu entfliehen gedachte. Verdeutlicht wurden diese Sachverhalte an der Gefangenschaft im Tumurkielande und an der Rückkehr in das ideell philisterhafte Heimatdorf. So hat sich sein Leben im Kreis bewegt. Der Versuch frei zu werden hat sein Ende gefunden in der größten Knechtschaft, und die Befreiung aus ihr scheint wieder hineinzuführen in die erste Gefangenschaft. Das ist der Inhalt des gesamten Werkes, daß es keine Befreiung gibt aus dieser Gefangenschaft, und daß der Anspruch der ihn beherrschen wollenden Mächte und Gewalten kein absoluter ist, er daher ihnen in tolerierender Freiheit gegenüberstehen, ja sich sogar ihren Formen einordnen kann. „Bismillah! Gott ist warhaft groß, und Mahomet ist in der Tat sein Prophet! rief Leonhard Hagebucher, der einen Augenblick später ebenfalls mit einer langen Pfeife im Munde auf der Treppe der Haustür erschien und seinem seligen Vater nach Statur, Gesichtsbildung, Haltung merkwürdig ähnlich sah. Aber ganz im Gegensatz zu dem seligen Alten durchmaß er in drei weiten Sätzen den Raum vom Hause bis zur Gartenpforte, um

die drei Freunde mit Gruß, Händedruck und Umarmung in Empfang zu nehmen" (404). Es ist hierbei zu beachten, daß Leonhard sich außerhalb des tätigen Lebens hält, ihm vielmehr mit lächelnder Betrachtung gegenübersteht. Das bedeutet: Freiheit von den knechtenden Bindungen bringt Ausschluß vom tätigen wie vom behaglichen Leben mit sich, schließt aus vom Leben der Gemeinschaft. Nun aber ist zu beachten, daß das vorletzte Wort Leonhards lautet: „Jetzt wollen wir wieder zu den Lebendigen gehen" (411). Er spricht dies Wort aus auf der Rückkehr von der Katzenmühle, d. h. „die Lebendigen" sind die, die im Gegensatz zu den Bewohnern der Katzenmühle leben. Die Frau Claudine und Nikola also sind Tote, obwohl sie die einzigen sind, die nicht mehr an ihr Spielzeug glauben, sondern ohne Spielzeug, im Angesicht der Wirklichkeit leben. Das also wird hier gesagt, daß die, die die Wirklichkeit gesehen haben, Tote sind, die aber, die mit einem Spielzeug, also in der Betäubung, in der Illusion leben, lebendig sind. Das heißt, das lebendige Leben des Menschen erweist sich als Illusion. Diesem vorletzten Wort Leonhards folgt als ein letztes, kaum hörbar hinzugefügt: „wenn ich wüßtet, was ich weiß, so würdet ihr viel weinen und wenig lachen". Die Verkoppelung dieser beiden Worte macht, wie es mir scheint, deutlich, daß dieses letzte Wort auf die Erkenntnis gedeutet werden muß, die sich in dem vorletzten ausspricht. Wenn man nun in Betracht zieht, daß dies Mahometzitat dem gesamten Werk als Motto gesetzt ist, kann man wohl nicht umhin anzunehmen, daß diese Erkenntnis, daß das Leben der Lebendigen das in der Illusion ist, den Tenor des gesamten Werkes verdeutlicht, der in den verschiedenen Menschen auf die verschiedensten Arten immer wieder verdeutlicht wird. Zunächst an Leonhard Hagebucher, wie es sich aus dem Vorhergehenden erwiesen hat. Dann an Täubrich Pascha, der über dieselbe Erkenntnis verfügt wie Leonhard, — bezeichnend ist, daß e r es ist, der als erster das Mahometzitat anführt (409) und der nur darum ein Narr ist, weil er diese Erkenntnis besitzt, ohne sie bewußt zu vollziehen. Das zweite Mahometzitat, das in einem Gespräch zwischen Hagebucher und Täubrich Pascha erwähnt wird, „alles Berauschende ist verboten" (314), wie die Anmerkung Hagebuchers „Wer darf dieser armen, geplagten Menschheit

das Berauschende verbieten? Solange der Schmerz, die Sünde und der Tod umwandeln unter ihr, solange kann auch das Berauschende nicht verboten sein!" (314). scheinen mir auf dieselbe Erkenntnis zu weisen. Das Zitat selbst insofern, als es die Erkenntnis, auf die das Schlußwort Leonhards hinweist, in aller Härte im Bewußtsein erhalten will, die Anmerkung insofern, als sie diese Erkenntnis mitleidig verhüllen will, denn der Schmerz, die Sünde und der Tod sind die Ereignisse im menschlichen Leben, an denen die Knechtschaft des Menschen immer wieder deutlich wird. Daß also das Berauschende um dieser drei Dinge willen nicht verboten werden sollte, weist wiederum darauf hin, daß das menschliche Leben nur in der Illusion ertragen werden kann. Es werden also zweierlei Aussagen über das Leben in der Illusion gemacht: 1. Dieses Leben allein wird als lebendiges Leben angesprochen. 2. Dieses Leben allein kann der Mensch ertragen. Das bedeutet: sowohl vom Eigenerleben wie vom objektiven Betrachter aus muß das Leben der Illusion als die einzige Lebensmöglichkeit angesprochen werden. Es mag vielleicht etwas befremdlich erscheinen, daß der Terminus „Illusion" hier so häufig gebraucht wird, hier, bei der Besprechung eines Werkes, in dem er, der in den späteren wiederholt gebraucht wird, nicht auftritt. Aber das hier Gemeinte scheint mir durch ihn am besten zusammengefaßt zu werden, und andererseits weist das in den späteren Werken mit diesem Ausdruck Gemeinte immer wieder auf die in „Abu Telfan" erkannten Sachverhalte hin. Diese Erkenntnis ist es auch, die m. E. das entscheidend Neue an diesem Werk ist. In ihr scheint mir der Grund dafür zu liegen, daß Raabe mit diesem Werk seine „neue Geburt" ansetzt, daß er im Alter erst die nach ihm geschaffenen Werke gelten läßt. Mit „Abu Telfan" erfolgt der radikale Bruch mit dem ideellen Verständnis des Menschen. Die Ideale der Frau Claudine und Nikolas werden zerbrochen, beide können nur dann weiterleben, wenn sie das Leben der Leere ertragen. Der Leutnant Kind richtet sich und seine Familie zugrunde, weil er sich nicht lösen kann aus der Gefangenschaft seiner Ideen; Viktor Fehleyken wird zu einem Menschen, der allen Einflüssen offen gegenübersteht, in keinen ideellen Bahnen gehalten, hin und her getrieben wie ein Blatt im Winde, weil er einerseits die

Relativität der Ideen erkannt hat, aber andererseits nicht das Leben der Leere erträgt wie seine Mutter und Nikola. Leonhard und der Paschah endlich sind befreit von jeder ideellen Bindung und leben in derselben Leere, in der die Bewohnerinnen der Katzenmühle leben mit dem Unterschied, daß diese beiden im Bereich des „Lebens" leben, ihm zugewandt, hin und wieder auch in der Betrachtung Anteil nehmend, während jene in völliger Abgeschlossenheit leben.

Das also ist die zusammenfassende Erkenntnis des Romans „Abu Telfan", daß ein lebendiges Menschenleben nur in der Illusion möglich ist, da Erkenntnis der Wahrheit in Starrheit gegenüber der Welt oder in völligen Abschluß von ihr führt. Mit Leonhard wird auch der Weg angedeutet, den Raabe von jetzt an gehen wird: den der bewußten Hinwendung zu dieser Welt der Illusion. Leonhard selbst vollzieht diesen Schritt noch nicht, er begnügt sich mit tolerierender Betrachtung, aber es ist deutlich, daß die einzige Lebensmöglichkeit, die Raabe sieht, auf diesem Wege liegt. In der Erkenntnis, die dieser Hinwendung zugrundeliegt, gründet Raabes Hinwendung zum Philisterium und darin auch seine verurteilend-tolerierende Haltung ihm gegenüber. Er muß das Philisterium verurteilen, weil sein Lebensquell die Lüge ist. Aber er muß es tolerieren, weil der Mensch in der Wahrheit nicht leben kann.

III. ERKENNTNIS.

Leben in der Erkenntnis des leeren Ich wird möglich durch Hinwendung zur Gegenwart, d. h. zur gegebenen Situation.

Darstellungsform: Der einfache Roman.

Durch den Schlußsatz des „Schüdderump" „. . . es war ein langer und mühseliger Weg von der Hungerpfarre zu Grunzenow an der Ostsee über Abu Telfan im Tumurkielande und im Schatten des Mondgebirges bis in dieses Siechenhaus zu Krodebeck am Fuße des alten germanischen Zauberberges" (408) stellte Raabe die drei großen Werke der Stuttgarter Zeit in eine Entwicklungslinie. Dieser Satz ist ja bekanntlich der Anlaß gewesen, daß diese Werke in der Raabe-Literatur im allgemeinen als „Trilogie" bezeichnet werden (Literatur zu dieser Frage bei Max Adler: Wilhelm Raabes Trilogie, 174). Ich möchte hier nur eine kurze Gegenüberstellung der Deutungsmöglichkeiten des Zusammenhanges geben, bevor ich versuche, ihn aus den bisherigen Ergebnissen dieser Arbeit zu begründen.

1. Wilhelm Jensen charakterisiert diese Trilogie dadurch, daß in ihr „an die Stelle eines Charakters eine Idee getreten" ist (Wilh. Jensen in „Moderne Essays zur Kunst und Literatur" Heft 10; S. 14). „Alles Glück ist eitel — das ist der Gedanke, der die einheitliche Idee der Raabeschen Trilogie bildet. Glücklich ist nur, wer, fruges consumere natus, von Tag zu Tag ohne umzublicken der täglichen Bürde des Lebens nachgeht; das Glück, das feinere Empfindung und höher strebender Geist sucht, es zerschellt an der Stumpfheit, der Narrheit der plumpen Materie der Welt" (16). Damit kommt Jensen der Deutung des Zusammenhanges, die wir geben müssen (s. u. S. 190 f.), insofern nahe, als er sowohl die Unmöglichkeit

ideellen Glückes als auch als einzige Glücksmöglichkeit die Hinwendung zur Gegenwart herausstellt. Wir unterscheiden uns insofern von ihm, als wir diese beiden Erkenntnisse nicht als einheitliche Idee zusammenfassen können, sondern an den Menschen, durch die sie verdeutlicht werden, gerade die Polarität der Raabeschen Menschen meinen aufzeigen zu müssen.

2. Perquin sieht den Zusammenhang darin begründet, daß die „Erkenntnis der Weltwidersprüche" (173) im „Hungerpastor" durch edles Streben, in „Abu Telfan" durch Geduld und im „Schüdderump" durch tragischen Heldenmut überwunden wird.

Auf einem ähnlichen Wege befindet sich Fehse, der zwar den Zusammenschluß zu einer Trilogie ablehnt, weil die drei Werke eine Entwicklung des D i c h t e r s aufzeigen — es ist dies also ein formal durch das Wesen der Trilogie bestimmter Einwand. Fehse faßt den Schlußsatz des „Schüdderump" auf als Rückblick auf die „Wegmarken des Anstieges" (343), des Anstieges, der bestimmt ist durch das Suchen nach einer Lebensweisheit. So kommt er im Grunde zu derselben Deutung wie Perquin, wenn er für den „Hungerpastor" den Hunger nach dem Licht (344), für „Abu Telfan" das „entsagungsvolle Ringen" um den Bürgerbrief im Reich der inneren Freiheit, das nur denen Einlaß gewährt, denen das Wünschen eine recht sinnlose Sache geworden ist (290) und für den „Schüdderump" „die erhabene Furchtlosigkeit, mit der Antonie Häußler ja zu der ihr zugefallenen Rolle in der Lebenstragödie sagt" (344), als Hauptthema angibt.

Als Dritter sei hier Hoeck angeführt, für den die drei großen Romane „Stufen der künstlerischen Entwicklung Wilhelm Raabes" sind (313). Nur vom Künstlerischen her sieht Hoeck die Zusammenstellung dieser drei Romane begründet, wenn er sagt: „Der ‚Schüdderump' scheint mir die Vollendung dessen zu bedeuten, was der Dichter im „Hungerpastor" schon gewollt, aber noch nicht erreicht hat: Die Darstellung eines nach den ewigen und unerschütterlichen Gesetzen des Lebens und der in ihm wirkenden Lebenskräfte mit innerer Notwendigkeit sich vollziehenden Menschenschicksals samt seiner schicksalsvollen Einwirkung auf die Umwelt, sei es zum Segen, sei es zum Verderben" (214). An dieser Begründung des Zusammen-

hanges wird nichts geändert, wenn Hoeck „auch außer dem künstlerischen Grundgedanken mancherlei Beziehungen zwischen dem „Hungerpastor" und dem „Schüdderump" feststellt (214). In den weiteren Ausführungen seiner Gedanken erweist es sich dann, daß diese Beziehungen sich auf die Handlung und in einigen wenigen Nebenzügen auf die Charaktere der dargestellten Menschen beschränken, so daß man wohl getrost sagen darf, die Begründung wird hier rein vom Künstlerischen her gesehen. Auffällig ist, daß Hoeck niemals den Zusammenhang der d r e i Werke, sondern immer nur den „Hungerpastor" und „Schüdderump" betrachtet, während gerade „Abu Telfan" den wesentlichen Umschwung im Lebensverständnis Wilhelm Raabes bringt.

Diese Deutungen des von Raabe geschaffenen Zusammenhanges der drei Werke beruhen auf dem ideellen oder dem künstlerisch bestimmten Verständnis von Seiten der Deuter. Entweder man sieht einen Fortschritt innerhalb der ideellen Lebensmöglichkeiten oder innerhalb der künstlerischen Fähigkeiten Raabes. Da aber die Deutung der Raabeschen Werke nicht vom Künstlerischen ausgehen darf, können wir uns dieser Erklärung des Zusammenhanges nicht anschließen. Da wir in „Abu Telfan" einen radikalen Bruch mit jedem Idealismus feststellen mußten, ist es uns ebenso unmöglich, den idealistischen Deutungsversuchen, so wie sie hier begründet sind, zu folgen. Wir müssen daher erneut die Frage nach dem Kontinuum dieser drei Werke, das von Raabe ausdrücklich hervorgehoben wird, stellen. Zunächst sei noch einmal auf die besondere Bedeutung „Abu Telfans" hingewiesen, die darin liegt, daß Raabe selbst mit diesem Werke seine neue Geburt ansetzt. Dies entscheidende Werk des Umsturzes ist das mittlere Glied der Trilogie. Es ist also zu erwarten, daß das erste Glied bestimmt ist von der Haltung vor dem Umbruch, entweder als deren Ausprägung oder als beginnende Skepsis, und daß das letzte Glied eine Ausweitung der neuen Haltung bedeutet. Daß diese Erwartung für den „Hungerpastor" zutrifft, haben wir bei der Besprechung dieses Werkes gesehen, wenn wir es als Raabes idealistischstes Werk ansprechen mußten. In „Abu Telfan" haben wir gesehen, daß es für Raabe nur noch die Lebensmöglichkeit der Illusion gibt und zwar aus

dem Grunde, weil die Mächte, die das „lebendige" Leben der Menschen bestimmen, als Machthaber jedem Ich gegenüber sich gebärden, das sich nicht freiwillig ihrer Herrschaft beugt. Für den, der diese Erkenntnis bewußt vollzieht, gibt es nach dem Stand von „Abu Telfan" zwei Lebensmöglichkeiten: 1. die Leonhards, d. h. tolerierende Betrachtung, die formale Angleichung nicht ausschließt, und 2. die der Frau Claudine und Nikolas, d. h. Abstandnahme von dem Leben der Lebendigen. Es ist nun anzunehmen, daß entweder diese beiden Möglichkeiten, die allein die sind, die für den „echten Menschen", d. h. jetzt für den die Wahrheit Erkennenden, gegeben sind, jetzt weiter ausgeführt werden oder daß das Thema der folgenden Werke der Schrecken über die Leere des nicht im Schutze oder in der Knechtschaft der Ideen lebenden Menschen ist. Die Betrachtung des „Schüdderump" muß unter diesen Gesichtspunkten stehen.

Der „Schüdderump" macht es durch die Gestalt Tonies noch einmal deutlich, daß keine, auch nicht die vom Menschen als am höchsten, edelsten und lieblichsten[1]) bezeichneten ideellen Bindungen den Menschen schützen vor dem Ein- und Angriff der Mächte der Welt der Gemeinheit. An dieser Tatsache wird es deutlich, daß der Mensch nicht Herr seines Lebens ist, sondern in völliger Abhängigkeit lebt. . . . „wir vermögen alle nichts gegen die Macht, welche uns in der Höhe und in der Tiefe entgegensteht. Knabe, es ist das ganze Schrecknis der Welt, das mir mit einem Mal klar geworden ist . . . . das ist das Schrecknis in der Welt, schlimmer als der Tod, daß die Kanaille Herr ist und Herr bleibt" (265/66). Es ist wohl nicht zufällig, daß der Ritter von Glaubigern an dieser Stelle zunächst von der Macht spricht, die uns überall entgegensteht, und dann diese Macht als die Kanaille bezeichnet. Die Erkenntnis, die sich hierin ausspricht, ist die, daß uns eine Macht gegenübersteht, die unser Leben bestimmt. Für den Rit-

1) Es erübrigt sich, den Beweis dazu zu bringen, daß Tonie wirklich noch einmal als Verkörperung der Idee der Lieblichkeit zu verstehen ist, da dies sowohl aus jeder Zeile des „Schüdderump" über sie, wie auch aus jeder der sonst oft gegeneinanderstehenden der Sekundärliteratur herausleuchtet.

ter wird diese Tatsache deutlich an der Herrschaft der Kanaille, nicht an der des Todes. Daraus, daß es ein größeres Schrecknis ist, daß die Kanaille herrscht, als daß der Tod Macht hat über das Leben des Menschen, wird deutlich, daß der Tod verstanden wird als zum Leben des Menschen gehörend. Er ist nicht der größte Eingriff, der in ein Menschenleben erfolgen kann. Dies ist zu verstehen aus der Neigung zur kosmischen Einordnung des Menschen in das Weltganze, die wir wiederholt feststellten (vgl. auch 23 ff.), und die auch in „Abu Telfan" im Schluß der Residenzrede: „Ich lebe, denn das Ganze lebt über mir und um mich" deutlich wird (203). Weiter ergibt sich aus dem Schrecken über die Herrschaft der Kanaille, daß die Frage Raabes nach dem Sein des Menschen mit der kosmischen Einordnung nicht beantwortet ist, denn wenn es etwas gibt, daß die Ruhe dieser Einordnung stören kann, dann bedeutet dieses, daß sie nicht völlige Sicherung gewähren kann. Der Angriff, der sich mit der Kanaille gegen den Menschen richtet und dem gegenüber er wehrlos ist, hat als Objekt nicht nur diesen Menschen, der da so eingeordnet wird, diesen Menschen, der einfach Glied im Kosmos ist, sondern er hat sehr viel mehr als Objekt den Menschen, der innerhalb konkreter Gegebenheiten lebt und im Verhalten zu ihnen er selbst wird. Der Angriff der Kanaille Dietrich Häußler auf Tonie richtet sich gegen die Tonie, die, ohne es selbst zu wissen, als ein Wunder auf dem Lauenhofe lebt, auf dem Lauenhofe, der ihr wie vorher das Siechenhaus zur Heimat werden konnte, weil er ihr Raum ließ zu einem ihr angemessenen Leben. „Weißt du, ich bin daran gewöhnt, meinen Willen zu bekommen; ich bin sehr verzogen, — ... die alte Hanne Allmann hat den Anfang damit gemacht, und so bin ich aus einer weichen Hand in die andere gegangen (297). Mit „Willen" scheint mir dasselbe gemeint zu sein, was Nikola von Einstein in ihrem Brief an die Majorin Wildberg meint, wenn sie schreibt, daß ihr eigener Wille bei den Mächten in der Katzenmühle liegt (II, 1; 112). Darin besteht der Angriff der Kanaille, daß er diesen Raum mit Beschlag belegt, daß er zwingt, „immer Komödie spielen" zu müssen (388), daß er nicht fragt, wo die Lebensquelle des anderen liegt, sondern daß er brutal in fremdes Leben eingreift und sich heraus-

nimmt, was er „nun gebrauchen" (265) kann.[2]) Das ist es, was der „Schüdderump" deutlich macht: das Leben in der Wahrheit wird von der Gemeinheit in ein Leben in der Lüge gezwungen. Es ist die Erkenntnis von „Abu Telfan", die hier noch einmal in breiterer Ausführung aufgezeigt wird. Mit dem Unterschied zu „Abu Telfan", daß es dort nicht nur die ausgesprochene Gemeinheit war, die in ein Leben der Lüge zwang, sondern in eben demselben Maße die Gewöhnlichkeit, das Philisterium. „Abu Telfan" zeigt in Leonhard den Angriffskampf des Mannes gegen die Gewöhnlichkeit, in Nikola den Verteidigungskampf der Frau gegen denselben Gegner und den völligen Zusammenbruch, als es sich herausstellt, daß der Gegner nicht die Gewöhnlichkeit, sondern die Gemeinheit war. Die Erkenntnis „Abu Telfans" ist, daß ein Leben in der Wahrheit in der Welt nicht möglich ist. Im „Schüdderump" wird diese Erkenntnis in verschärfter Darstellung deutlich gemacht.[3]) Tonie ist es gewährt, Kindheit und frühe Jugend in einem Leben der Wahrheit zu leben, dann gewinnt die Gemeinheit Macht über sie und zwingt sie in die Lüge, und nun bricht sie nicht wie Nikola darunter zusammen, sondern hält stand, d. h. sie bewahrt in diesem Leben ihren Willen. „. . . und hier — jetzt — hier habe ich auch meinen Willen!" (297), ihren Willen, indem sie den Mächten außer ihr kein Recht auf sich zugesteht und daher trotz der Komödie, die ihr äußeres Leben ist, in ihrer eigenen Wahrheit lebt. Wirklich Komödie zu spielen beginnt sie erst in dem Augenblick, in dem Hennig von Lauen sein Mitleid mit ihr für Liebe hält. Um der Komödie, die die schwerste für sie wäre, einem gemeinsamen Leben mit ihm auf Grund dieser Verwechslung, zu entgehen und sich vor ihr zu schützen, nimmt sie nun mit der Hinwendung zum Grafen

2) Es ist wohl nicht ganz zufällig, daß darauf hingewiesen wird, daß alles Eigentum Dietrich Häußlers sich auf sein Geld gründet (265), daß er in einer Welt lebt, die alles kauft und verkauft (328); dies im Gegensatz zum Verständnis des Eigentums wie es Tonie ausspricht: „Der Wald gehört mir, daß du es nur weißt; — deiner Mutter gehört er nur auf der Landkarte; aber mir gehört er, weil ich darin zu Hause bin" (95).

3) Wir haben ja bereits des öfteren feststellen müssen, daß dieselbe Problematik oder Erkenntnis in zeitlich aufeinander folgenden Werken in Verschärfung aufzuweisen war.

Conexionsky die geringere auf sich, jene, die sie auf sich nehmen kann wie ein fremdes Kleid, während die Komödie auf dem Lauenhofe nicht eine solche wäre, unter der sie ihr eigenes Leben fortführen könnte, weil dort nicht sie diejenige wäre, die Komödie spielt, sondern sie, die betrogen wurde. „Sie hat Recht, sie hat keine Heimat — dort nicht — dort nicht. Und weil sie weiß, daß man an einer Rolle wie die ihrige wirklich stirbt, so hat sie sich in dieselbe hineingeflüchtet . . ." (389). Wieder diese Erkenntnis, daß es ohne Komödie, ohne Illusion nicht geht.

Die Frage nach dem Pessimismus und seiner Überwindung, die immer wieder an den „Schüdderump" gestellt wird, scheint sich mir von dieser Sicht her zu erübrigen, wenn wir bei dem Verständnis Schopenhauers vom Pessimismus bleiben, daß das Nicht-Sein besser sei als das Sein. Die Fragestellung Raabe, so wie sie sich für uns ergeben hat, ist gar nicht darauf angelegt, nach dem Wert des Seins zu fragen, sondern sie fragt nach dem, was sich im vorfindbaren Sein des Menschen als geltend erweist. Und die Antwort, die Raabe darauf geben muß, ist: Nur das Leben in der Illusion ist lebensfähig. Das Leben in der Wahrheit wird von den Mächten der Gewohnheit und Gemeinheit erstickt. Die Frage, ob Tonie mit „tragischem Heldenmut" ihr Schicksal überwindet, wird somit ebenfalls hinfällig. An ihrer Stelle erhebt sich die, ob es denn keinen einzigen Trost und keine Hilfe gibt für die, die so um der Wahrheit willen sterben müssen. Ja doch, es gibt einen. Der Ritter von Glaubigern spricht es aus, worin er zu finden ist: „‚Wir können in dieser Welt einander nicht helfen, Tonie, wir können nur den Rest unseres Weges zusammen gehen.'

‚Mein Glück, das ist mein Glück, lieber Vater! . . .'" (391, vgl. auch 386, 390). Die Gemeinsamkeit mit solchen Menschen, die die Tatsache der Oohnmacht des Menschen erkannt haben und um das Leben der Illusion wissen, ist der einzige Trost für die, die von eben dieser Tatsache geknechtet werden.

Sehen wir uns einmal die Gestalten des „Schüdderump" an und suchen wir zu erkennen, wodurch ihr Leben bestimmt wird.

Da ist zunächst die alte H a n n e A l l m a n n. Im Siechenhaus zu Krodebeck hatte sie „unter dem Geschrei und Gestöhn,

den Zoten und Flüchen an ihren Nerven gelitten wie die vornehmste Dame" (18), so daß sie in „übermäßige Betäubung" (18) hineingeriet, in der sie nur von allem, was Mensch und Welt heißt, in Ruhe gelassen werden will. In „stumpfsinnigem Hinbrüten" (19) sah sie dem Karren entgegen, der die schöne Marie mit ihrem Kind nach Krodebeck brachte, und die Reaktion, die dieser Anblick bei ihr auslöst, ist die, daß sie sich „wieder einmal im dunkelsten Winkel (verkroch) und seufzte: ‚O liebster Herrgott im Himmel, hol mich doch endlich ab aus der Welt, wenn du mir absolut keine Ruhe lassen willst!'" (19). So lebt sie dahin, vegetierend, unbewußt und doch einsichtig, wie „das liebe Vieh" (55 ff.). An Hanne Allmann wird es deutlich, daß Raabe jetzt nicht mehr seine Menschen von einer Idee her bestimmt sein läßt, die sie verkörpern sollen sondern daß sie aus ihrem Verhalten in den Situationen, in die sie hineingestellt werden, deutlich und verständlich werden. Ich erinnere an die Einführungen der Personen der Frühwerke, wie sie z. B. an Alida, Klärchen, Fausta La Tadesca, Monika deutlich wurden. Im Vergleich dazu weist die Hanne Allmanns sofort auf deren Erleben und ihr Verhalten dazu hin. „Das wäre die rechte Historiographin für die Hütte gewesen, diese alte Frau ..." (17). „Der Säuferwahnsinn, der Blödsinn und die gemeine verkommene Brutalität des aus dem Zuchthaus entlassenen Verbrechers waren in dem Siechenhause zusammengehäuft worden, und das alte Weib hatte damit hausen müssen und hätte darüber reden und schreiben können. Sie tat aber selbst das erstere nicht gern; denn sie hatte sich leider diesen Dingen und Zuständen gegenüber nicht die gehörige Objektivität bewahrt, sondern ganz jämmerlich und subjektiv darunter gelitten und schauderte sprachlos, wenn sie daran dachte" (18).[4]) Mit dem Einbruch Tonies in ihr Leben, mit diesem Einbruch des Lichtes und der Freude, erwacht in ihr auch wieder die Fähigkeit, aufzunehmen, zu urteilen und zu handeln, so daß schließlich die Frau Adelheid

4) Wer denkt hierbei nicht an die Aufzeichnung Raabes: „Was mich am meisten auf meinem ‚Wege' gehindert hat, das ist die unglückselige Gabe, bei jedem, was mich betrifft und woran aber auch andere beteiligt sind, mich in die Seele und Zustände dieser anderen zu versetzen" (III, 6; 592).

von Lauen geht, „um in dem Siechenhaus von Krodebeck, unter Gegenzeichnung von Hanne Allmann, das Siegel unter ihre Entschlüsse zu drücken“ (127).

Auf die gleiche Weise wie Hanne Allmann werden sämtliche anderen Personen durch ihr Verhalten eingeführt, ja bei der Frau von Lauen wird es sogar ausgesprochen, daß nichts sie so gut einführen kann, wie sie selbst“ (12). Sie tut es dann auch und zwar durch ihr Eingreifen nach der Ankunft der schönen Marie. „Mit aufgerichteter Nase, aufgestecktem Schurz und trotz der Hitze mit ungemein elastischem Schritt, welcher am ganzen nördlichen Abhang des Harzes seinesgleichen suchte, kam eine Dame über den Weg vom Dorfe her, der man es schon auf vierzig Schritt ansah, daß sie sich zur Herrin der Situation machen würde. Frau Adelheid von Lauen, die Herrin des Lauenhofes, war vor zehn Minuten auf dem Hofe von einem Ackerwagen niedergestiegen, hatte vernommen, was sich begeben hatte während ihrer Abwesenheit, hatte ihre Haube mit einem Ruck zurechtgeschoben und stand nun vor dem Siechenhause, um auch hier Ordnung zu stiften“ (29). Ähnlich ist es bei dem Ritter von Glaubigern. „Er ist langen Wuchses, hält sich ungemein reinlich und nimmt so wenig als möglich Dienstleistungen an. Er geht und spricht langsam, sammelt Wappen, weiß darüber zu reden und zu schreiben und ist der einzige, welchen die gnädige Frau nach dem Tode ihres Gemahls dann und wann um Rat angeht, und welcher diesen Rat auch wirklich zu geben weiß“ (12). Im Gegensatz dazu steht das Fräulein von Saint Trouin, das das heftige Bedürfnis hat, „gute Lehren zur unrichtigen Zeit und an dem unrichtigen Ort zu erteilen“ (614). Das ist der grundlegende Unterschied zwischen diesen beiden Alten, daß der Ritter Rat zur richtigen Zeit und am richtigen Ort gibt, das Fräulein aber zur unrichtigen Zeit und am unrichtigen Ort. Der Grund hierfür liegt darin, daß er nicht lebt in Gedanken an das, was wahr und gut war oder sein sollte, d. h. nicht in der Hinwendung zu inhaltlich bestimmten ideellen Bindungen, sondern in dem Vorfindbaren des Augenblicks. „Trotz aller Sehnsucht nach verlorenen besseren Zuständen konnte er auch den gegenwärtigen Tag gelten lassen und hielt es unter seiner Würde, die Gegenwart durch jenen bekannten mehr

oder weniger geschickt und feierlich verhängten Standesegois-
mus hinter das Licht zu führen. Er konnte sich immer noch
an der Lebendigkeit, der Bewegung des Tages freuen, und wo
er ihn nicht mehr verstand, da suchte er den Widerspruch
lieber im Stillen zu verdauen, als daß er sich mit seiner harm-
losen Umgebung in einen zwecklosen und unfruchtbaren
Kampf eingelassen hätte" (49/50). Das Fräulein von Saint
Trouin dagegen lebt nur in der Welt dessen, was wahr und
gut war oder sein sollte, und gut sein sollte, d. h. völlig in der
Hinwendung zu ideellen Bindungen — über deren Inhaltlich-
keit sich übrigens streiten ließ — und dadurch völlig an den
Gegebenheiten des Augenblicks vorbei. „Adelaide stand viel zu
hoch, um die Welt zu nehmen, wie sie war, und da sie also
naturgemäß in recht ungemütlicher Verlassenheit wandelte, so
suchte sie andere zu sich emporzuziehen, sei es, um eine Kam-
merjungfer der Vergangenheit, sei es um den Kavalier der Zu-
kunft für diese tief gesunkene, erbärmliche Welt heranzubil-
den" (49). Sie und ihre Erziehung wirken wie ein Zerrbild der
Erkenntnis, die durch das Schicksal Tonies verdeutlicht wird.
Wenn es heißt: „Wie dann endlich der Junker Hennig sich zu
diesen Lehren und der kleinen Antonie Häußler stellte, das
kam an einem absonderlichen Tage des Spätherbstes zum Vor-
schein und zeigt, wie mißlich das höchste Ideal die edelste,
zarteste, feinsinnigste An- und Absicht dieser schlechten, ge-
meinen, nichtsnützigen und ekelhaften aber wirklichen Welt
gegenüber stets und immerdar gestellt ist" (85), so ist das hier
mit leiser Ironie den Idealen des Fräulein von Saint Trouin
gegenüber gesagt, während die Erkenntnis, die durch dieses
Worte ausgesprochen wird, wenn man von den hier gemein-
ten Inhalten absieht und für das „höchste Ideal" den Inhalt
einsetzt, der in Tonie Gestalt gewinnt, gerade die ist, die das
größte Schrecknis in der Welt enthüllt. Wir haben hier in der
Verhältnis des Fräuleins zu Tonie eine Entsprechung zu der
des Professors Homilius aus dem „Weg zum Lachen" zum
Doktor Hagen aus dem „Frühling". Wie dort an diesen beiden
Menschen derselbe Sachverhalt verdeutlicht wird, nämlich der,
daß Erkenntnis abschließt von eigenem Erleben, nur einmal
von der Seite objektiver Bemühung, das andere Mal von der
subjektiven Interesses (vgl. 18 ff.), so ist hier das „Ideal"

Tonie verkörpert ohne ihr Wissen und Wollen, während das Fräulein selbstgeschaffenen Idealen nachjagt und dabei dasselbe erfahren muß, was Tonie in leidvollem Erleben erfährt (vgl. auch III, 1; 183).

Hiermit sind wir wieder zurückgekehrt zu T o n i e. Sie ist noch einmal — und soweit ich sehe das letzte Mal im Raabeschen Werk — die Verkörperung des Ideals, das von Hans Unwirrsch angestrebt wurde, das für Leonhard Hagebucher ganz kurz einmal in Nikola verkörpert schien, sonst konnte in „Abu Telfan" kein Raum für es sein, da ja dieses Werk als ganzes die Auseinandersetzung mit jeglicher ideellen Bestimmtheit bedeutet. Hier im „Schüdderump" nun taucht es noch einmal im schönsten Lichte auf. Wenn der Ritter von Glaubigern von Tonie sagt: „Sie wächst in allen Dingen in die Anmut hinein" (187), so darf man hier wohl getrost das Schillersche Verständnis von Anmut als Ausdruck der schönen Seele zugrunde legen, wobei man sich wiederum daran erinnern muß, daß die schöne Seele als „das Siegel der vollendeten Menschheit", also als größte Annäherung an das gesollte Sein des Menschen zu verstehen ist. In Tonie also gewinnt dieses „Ideal" noch einmal Gestalt, um an ihr deutlich zu machen, wie gerade die größte Möglichkeit des Menschen der Gemeinheit als Ausdruck einer fremden Macht verfallen ist. Jawohl, um die Ohnmacht des Menschen deutlich zu machen, allein darum wird Tonie auf die Höhe des Menschentums gehoben; denn die Vordeutung auf ihren elenden Tod, bei dem die hellste Sonne eines Wiener Sommertages durch rotseidene geschlossene Vorhänge in das hohe stolze Gemach fällt und den modernen, weißen, silberbeschlagenen, zierlichen Sarg in der Mitte dieses Gemaches mit einem rosigen Schimmer bemalt (139), darf wohl nicht nur als formales Mittel, um den Leser aus der Spannung der Unterhaltungslektüre herauszureißen, verstanden werden, sondern soll schon jetzt, gleich zu Beginn der Entfaltung Tonies auf die Tatsache ihrer Ohnmacht hinweisen, ebenso wie im 92. der arabischen Märchen der zweite Diener hinter dem Sultan ruft: „Dieser große und mächtige Sultan muß sterben, muß sterben, muß sterben" (II, 1; 202). Der trostreiche Ruf aber, der dort angefügt wird, fehlt hier. Hier kann die Einordnung in die Harmonie des Kosmos nicht mehr die Not des

Einzelnen, der erdrückt wird von fremden Gewalten, übertönen, hier gibt es nur noch zwei andere Möglichkeiten des Bestehens in dieser Not. 1. die der Tonie, die der Tatsache ihres Lebens offen ins Auge schaut, die die Wahrheit sieht und ausspricht und gerade in ihr ruhig und glücklich ist (387) und 2. die der Frau Adelheid von Lauen und besonders der Warwölfin, die beide ebenfalls die Ohnmacht des Menschen und die Unsicherheit aller seiner Werte kennen, die sich darum freihalten von aller Bindung an irgendwelche Werte in Vergangenheit oder Zukunft und so der Gegenwart zugewendet leben und in ihr das Nötige und darum für sie Richtige erkennen und davon ihr Handeln bestimmen lassen. Für die Frau vom Lauenhof wird dies in der bereits erwähnten Einführung ausgesprochen. Für die Jane Warwolf ist es schwer, es explicite zu belegen, aber implicite ist es in jedem Wort, das sie sagt oder das von ihr gesagt wird, enthalten (64/80; 145/47; 200/214; 406). Nur beim Tode Hanne Allmanns und bei dem doppelten Verlust Tonies (1. bei der Ankunft des Edlen von Haussenbleib und 2. bei dem Brief Hennigs aus Wien) weiß sie nicht, was sie anfangen soll (161), weil sie überwältigt wird von der Tatsache und Erkenntnis, daß alle Freude und alles Gute und Liebliche vorbei ist, „als ob nie etwas gewesen sei" (161) und weil sie wieder einmal einsehen muß, da§ es so sein muß und immerdar so gewesen ist (339). Diese augenblickliche Überwältigung aber ist mehr Ausdruck der Intensität ihrer Lebenskraft als solche eines Zusammenbruchs. Bei dieser in ihren Lebensformen primitiven Landläuferin folgt allen starken Eindrücken, Freude wie Schmerz, eine starke Reaktion im Erleben. Es zeigt sich hier die nicht durch Formen gehemmte Lebenskraft des unmittelbar lebenden Menschen. Hierher gehört auch der Wortschwall, mit dem sich Hanne Allmann überschüttet nach dem „ganzen Weg von Wildemann her" (65). Ihren Ausdruck findet diese Haltung der Hinwendung zum Gegebenen und der Meisterung des Augenblicks bei der Frau von Lauen in ihrem Lieblingsausruf „munter!", bei der Warwölfin in dem herzerfrischenden „Glückauf". Die Warwölfin ist die einzige, die den Verlust Tonies aushält. Sie ist auf ihre „alten Tage aus einer Landläuferin eine Kinderfrau geworden" (406) und muß den Rit

ter und das gnädige Fräulein „abwarten"; sie ist die einzige, die sich ein tätiges Leben bewahrt, während all die anderen in mehr oder weniger große Passivität versinken. Sogar die Frau von Lauen will sich hinter ein Spinnrad setzen „und es wie die andern machen und den lieben Gott verlästern vom Abend bis zum Morgen und umgekehrt, — wie die andern" (273). Der Grund dafür, daß sie in diese Teilnahmslosigkeit fallen, liegt darin, daß sie nun kein Spielzeug mehr haben. „... sonst aber kümmerten sie (der Ritter von Glaubigern und das Fräulein von Saint Trouin) sich um nichts mehr und schlichen ohne Teilnahme umher, oder saßen trübselig in ihren Stuben. ‚Ich würde einen Finger von meiner linken Hand darum geben, wenn ich ihnen dadurch ein neues Spielzeug verschaffen könnte!' seufzte die gnädige Frau" (272). Hier nun endlich fällt das Wort, das der Schlüssel zum Verständnis des Menschen im „Schüdderump" ist, das Wort, das ähnlich wie in „Abu Telfan", wo es erst auf einer der letzten Seiten ausgesprochen wird, den Weg zum Verständnis aufschließt (409). Und jetzt läßt sich nichts mehr erklären oder begründen, hier sprecehn sich Erkenntnisse aus, die unableitbar sind, hier wird Phänomenen eine Deutung gegeben, eine Bedeutung zugesprochen, die nicht ableitbar ist. Es ist die: Alle Werte und Unwerte des Menschen erweisen sich als Spielzeug, als Zeitvertreibt. Nichts, auch nicht das, woran der Mensch sein Herz hängt, was in ihm edel, hilfreich und gut ist, ist gesichert vor den Angriffen einer fremden Macht; einer fremden Macht, die dem Menschen spürbar wird an den Leidenschaften und am Tod. „O wie schön, wie friedlich und freundlich könnte unser Weg sein ohne das dumpfe Poltern in der Ferne, ohne den schwarzen Wagen, der immerfort s e i n e n Weg durch die Geschlechter alles Lebendigen fortsetzt, dessen Fuhrmann, der schläfrig düster mit dem Kopfe nickt und dessen Begleiter, die Leidenschaften, mit Zähneknirschen und Hohnlachen die eisernen Stangen und Haken schwingen; denn ihrer ist ja das Reich und die Herrlichkeit der Welt, und wer kann sich rühmen, daß er im Kampfe wider sie wirklich den Sieg davon getragen habe?" (120). Weil dies der Tatbestand des menschlichen Lebens ist, und weil sich Raabe vor ihm ebensowenig verschließen kann und will wie Tonie vor dem ihres eigenen

Lebens, weil er sich genau so der Wahrheit aussetzt wie Tonie es tut (386/87), darum gibt es auch für ihn und alle seine Menschen, die diesen Tatbestand erkannt haben, nichts anderes als die volle Hinwendung zur Gegenwart. Ein feiner Unterschied ist allerdings zu machen zwischen der Hinwendung Tonies zur Gegenwart und der Raabes. Ich wies bereits daraufhin, daß der einzige Trost für Tonie in der Gemeinsamkeit einer Wegstrecke mit dem Ritter von Glaubigern liegt. Diese Gemeinsamkeit ist ihre Gegenwart. Es ist also bei Tonie so, daß sie aus dem tatsächlich vorhandenen Glück der Gegenwart in diese ihre Bejahung geführt wird und von diesem Glück her auch die Wahrheit sie ruhig und glücklich läßt.

Anders begründet ist die Hinwendung Raabes zur Gegenwart, wie sie in der Frau von Lauen und der Warwölfin verdeutlicht wird. Beide f i n d e n dort Ruhe und Glück gerade n i c h t in ihr ,beide sehen sogar die Unmöglichkeit eines solchen Findens und darum nehmen sie das Vorfindbare der Gegenwart heraus und wenden sich diesem zu, bewußt Abstand nehmend von der Frage nach der gültigen Wahrheit des Lebens. Diesen Abstand aber nehmen sie nicht, um vor dieser Frage zu fliehen, sondern um die Antwort, die sie auf sie geben müssen, zu überwinden; zu überwinden nicht im Sinne einer Vernichtung, sondern im Sinne einer Unabhängigkeitserklärung, einer Unabhängigkeitserklärung insofern, als sie zwar wissen, daß sie sich nicht herauslösen können aus den sie bindenden Mächten, daß sie aber insofern unabhängig von ihnen sind, als sie trotz des Wissens davon, daß die Mächte in jedem Augenblick Herr sind über ihr Leben, so leben, als ob eine augenblickliche scheinbare Beherrschung der Situation —die Aufeinanderfolge vieler solcher Augenblicke führt in eine scheinbare Beherrschung der Zeit — gültig sei. In dem Wissen um die Ohnmacht des Menschen wird dies Leben ein Leben in der dem Menschen einzig möglichen Freiheit. Bei der Warwölfin sieht diese Freiheit so aus: „Sie hat Recht; wir leben ein Hundeleben und sterben einen Hundetod! Sie (Hanne Allmann) weint darüber und ich lache darüber; aber es kommt auf dasselbe hinaus; und niederträchtig ist's! . . . Sackerment ein Hundeleben und ein Hundetod, und das Letzte ist das Beste; - - Glückauf, Jane Warwolf!" (146/47). Bei der Frau von

Lauen so, daß Tonie von ihr sagt: „Deine selige Mutter, Henning ..... war doch die Glücklichste auf dem Lauenhofe. Ich habe viel darüber nachgedacht und weiß es ganz bestimmt. Sie hat es recht sauber gehabt ihr Leben durch. Aber ihre Sorgen waren mit all ihren Freuden so fest verbunden, daß sie sie gar nicht voneinander unterscheiden konnte. Wenn ihr etwas mißlang, so geriet sei nur in größere Arbeit und Munterkeit, und das war ihre Lust vom Morgen bis spät in die Nacht. Und sie ist immer in ihrem Reich und Kreise geblieben und hat immer Bescheid gewußt in allen ihren Pflichten und Rechten und damit allein schon hat sie das allerbeste Los gezogen" (327). Die größere Freiheit aber hat die Warwölfin. Deutlich wird dies in dem vorhin bereits erwähnten Umstand, daß die Frau von Lauen nach dem Verlust Tonies ebenfalls geneigt ist, den lieben Gott zu verlästern wie die andern (273), während die Warwölfin sich ihrer Aufgabe, den Ritter von Glaubigern und das Fräulein von Saint Trouin „abzuwarten", tätig unterzieht. Aus den beiden angeführten Stellen geht hervor, worin der Grund für diese größere Freiheit der Warwölfin liegt: nämlich darin, daß in ihr das Bewußtsein über die wirkliche Situation des Menschen ständig wach ist, während es bei der Frau von Lauen zeitweise überdeckt wird, so daß diese mit Tonie einen Halt ihres Lebens verliert, da ihr gerade durch sie dieses Bewußtsein verdeckt wurde.

Bei der Warwölfin und der Frau von Lauen resultiert die Bejahung der Gegenwart nicht aus einem vorfindbaren Glück, sondern aus der Erkenntnis, daß nur durch sie das Leben vor dem Nichts ertragen werden kann. Ich möchte diese Hinwendung als bewußte Illusion bezeichnen. Unbewußte, also echte Illusion dagegen, ist alle jene Hinwendung zu Idealen, die nicht aus einer solchen Erkenntnis resultiert und daher ihren Gegenstand für absolut gültig hält. Dies ist bei dem Fräulein von Saint Trouin der Fall. Etwas anders liegt es bei der Pastorenfamilie Buschmann. Hier fehlt überhaupt die Fähigkeit der Hinwendung zu einem Gegenstand, der außerhalb des sinnlichen Begehrungsvermögens liegt. Alle Fähigkeit der Hingabe und Hinwendung richtet sich hier auf das eigene körperliche Ich. Es entsteht materieller Egoismus, der sich mit dem Mantel einer „christlichen Barmherzigkeit" zu bedecken wähnt

(234/45), und sich damit und dem daraus resultierenden guten Gewissen allen Angriffen von Seiten derer, die ihn erkennen, entzieht. „Mit glänzenden Augen blickte die Rednerin (die Pastorin Buschmann) im Kreise umher, ohne inne zu werden, daß auch sie in einer Wüste predige. So trug sie denn ihr Jauchzen über den heimkehrenden Sünder zur großen Erleichterung des Lauenhofes wieder nach Haus, und die gnädige Frau sprach mit einem tiefen Atemzug:

„Gottlob, daß sie fort ist! beinah wäre ich ausfallend geworden." Fräulein Adelaide von Saint Trouin aber meinte sehr fein:

„Meine Teure, gegen ein so gutes Gewissen richtet man kaum durch Impertinenz irgend etwas aus" (236).

In Dietrich Häußler von Haußenbleib haben wir denselben Egozentrismus wie in der Familie Buschmann, hier aber nun mit dem Mantel gesellschaftlicher Höflichkeit bedeckt, der aber ebenso unangreifbar werden läßt wie der der Familie Buschmann. Ich hatte vorhin das Fräulein von Saint Trouin der Familie Buschmann und damit auch dem Edlen von Haußenbleib gegenübergestellt. Hiergegen läßt sich einwenden, daß ja die Ideale des Fräuleins genau so von einem Egozentrismus her bestimmt seien wie die, die in der Familie Buschmann und Dietrich Häußler in Erscheinung treten. Dieser Einwand ist nicht von der Hand zu weisen. Formal ist wohl das Ideal Adelaides von Saint Trouin genau so egozentrisch begründet wie die „christliche Barmherzigkeit" Buschmanns und die Höflichkeit Häußlers. Und doch beurteilen wir gefühlsmäßig das Fräulein sehr viel milder als die letzteren. Der Grund ist wohl darin zu suchen, daß dem Fräulein dieser Egozentrismus gleichsam angeboren ist und daher ganz natürlich erscheint, während er bei den anderen berechnend ist.

Es bleiben noch einige Worte über H e n n i g zu sagen. Er steht unter dem Vorzeichen: Mittelmäßigkeit (205, 307), d. h. ihm fehlt die Fähigkeit, nach dem Sinn des ihn umgebenden Geschehens auch nur zu fragen, geschweige denn etwas von seiner Bedeutung zu verstehen. „Er war nicht der Mann, welcher bis jetzt viel über die Dinge, welche ihn umringten, nachgedacht hatte. Menschen und Sachen ließ er gelten, wie sie sich gaben, was unter allen Umständen wohl das Behaglichste

ist, jedoch nicht für die Stärke und Regsamkeit des eigenen Geistes spricht" (387). Er lebt daher in Hinwendung zur Gegenwart aus Naivität. Da er nicht nach Wahrheit fragt, kann ihm auch keine Illusion entrissen werden.

Fassen wir die Ergebnisse des „Schüdderump" noch einmal zusammen: Das Leben der Menschen ist ständig bedroht vom Tode, der ein unübersehbares Halt allem menschlichen Planen, Hoffen, Freuen und Leiden entgegensetzt. Durch ihn — und durch die Macht der Leidenschaften, der Gemeinheit in der Gestalt des Egoismus — wird es deutlich, daß der Mensch in ständiger Ungesichertheit lebt, daß er sich auf nichts von all dem, das er als gültig empfindet, verlassen kann, daß alle Ideale, denen er sich hingibt, machtlos sind vor seiner Macht, daß sie nicht schützen können vor seinem Eingriff, wenn es auch in den Tagen der Freude so aussieht. Weil dies ein Tatbestand ist, darum erweist sich alle Hingabe an Ideale als Illusion, darum ist die einzige Möglichkeit des menschlichen Lebens die einer Hinwendung zu dem vom Augenblick Geforderten. Durch den von Raabe gestalteten Menschen wird nun verdeutlicht, daß die Erkenntnis dieses Tatbestandes und die Konsequenz der Hinwendung nur von sehr wenigen Menschen vollzogen wird. Diese sind dann jeder Situation gewachsen (Frau Adelheid und Jane Warwolf). Neben ihnen stehen die, die nicht die Hinwendung zur Gegenwart, sondern die zu einem selbstgewählten und errichteten Ideal vollziehen, aber in der Erkenntnis, daß diesem Ideal keine Wertgültigkeit zukommt. Darum erhalten sie sich das Verständnis für die Gegenwart (der Ritter von Glaubigern). In diesen beiden Fällen kann man von bewußter oder unechter Illusion sprechen. Neben ihnen steht die Lebensmöglichkeit des Fräuleins von Saint Trouin. Sie lebt nur in der Hinwendung zu einem selbsterrichteten Ideal, das für sie absolute Gültigkeit hat. Sie hat dies Ideal nicht errichtet aus bewußter Abkehr vom wirklich erkannten Leben, sondern es in Unbewußtheit ihrer Situation ergriffen. Ähnlich geschieht es dem Ritter mit Tonie. Er wird von ihrer Lieblichkeit und Schönheit überwältigt, so daß er darüber vergißt, daß sie in keinem Augenblick vor dem Zugriff der Zerstörung sicher ist. Darum schlägt ihn zunächst ihr Verlust nieder. Erst in dem Augenblick, in dem er erfährt, daß

nicht nur er von diesem Zugriff getroffen ist, sondern daß sie selbst ausgeliefert ist, findet er mit der Erkenntnis auch wieder Tragkraft, Tragkraft zur Verwirklichung der einzigen Hilfsmöglichkeit, die dem Menschen gelassen ist: Verwirklichung der Gemeinsamkeit derer, die unter derselben Not und Erkenntnis leiden. Nicht mit irgendeiner Tat kann er Tonie helfen, das muß er erkennen in dem Augenblick, in dem er erkennt, welcher Macht sie ausgeliefert ist. Aber er kann ihr helfen durch sein Dasein, durch ein Geleit auf ihrem Wege. Darin besteht seine Erkenntnis, „inwiefern seine tapfere Fahrt vollkommen mißlungen war, und inwiefern dieselbe vollständig ihren Zweck erfüllte" (351). Als aber diese seine Aufgabe erfüllt ist, bricht er wiederum zusammen, und hieran wird es noch einmal deutlich, daß seine Hinwendung zu ihr nicht ganz echt war, daß sie, obwohl tatsächlich, so doch existentiell nicht stand in der Bewußterhaltung der letzten Herrschaft des Todes, sondern daß dieser Tatbestand noch einmal verdeckt, ja sogar eliminiert wurde durch die Freude am Vorfindbaren. Der Ritter von Glaubigern lebte hier im Grunde nicht mehr am Rande des Abgrundes, sondern er hat sich ein Gitter gebaut, das ihn davor zurückhält, und als dieses zusammenbricht, fällt auch er.

Auf der ganz anderen Seite der Lebensmöglichkeiten stehen dann Dietrich Häußler und Buschmanns. Für Dietrich Häußler bestünde, auf die Spannkraft seiner Erkenntnismöglichkeit gesehen, durchaus die Möglichkeit eines Erkennens der menschlichen Wirklichkeit, d. h. er bewegt sich nicht im Geleis der Mittelmäßigkeit, des sturren Mit-sich-geschehen-Lassens wie Hennig. Diese Spannkraft aber wird in einen völlig anderen Dienst gestellt als in den der Erforschung der Lebenswirklichkeit. Sie ist beansprucht durch den Trieb zum eigenen Glück, zum subjektiven Wohlergehen, dem allein eine Wertgültigkeit zugesprochen wird. Diesen Weg geht er mit derselben Konsequenz, mit der Tonie den ihren geht. Und so kann man wohl das Wort, das von ihm bei seiner Einführung gesagt wird: „Zieht den Hut, der eigentliche Held und Triumphator dieser Geschichte erscheint für einen Augenblick im Hintergrund und schleicht leise über die Bühne" (34) im doppelten Sinne verstehen. Einmal so, wie es hier ausgesprochen

gemeint ist, daß nämlich Dietrich Häußler der äußere Sieg zugesprochen wird, dann aber auch, wenn man diese Worte den entsprechenden über Tonie: „Die Sonne traf das Haupt der höchsten Herrschaft, welche in dieser Geschichte erscheint, das Haupt Antonie Häußlers“ (70) konfrontiert, in einer tieferen Bedeutung. In der nämlich, daß Dietrich Häußler nicht nur infolge seines Scheinsieges der Held und Triumphator ist, sondern auch gerade wegen der Intensität und Gradheit, mit der er seinen ungeraden Weg geht. So kommt man zu dem eigentümlichen Resultat, daß Tonie und ihr Großvater formal zusammengehören, obgleich sie inhaltlich die denkbar größten Gegensätze sind.

Der Familie Buschmann dagegen mangelt diese Intensität, sie verfolgt zwar dasselbe Ziel wie Dietrich Häußler, aber in Formverwandtschaft zum Fräulein von Saint Trouin, die ebenfalls nur das ihr Entgegenkommende aufnimmt und verwendet und es sich ebenso wieder entziehen läßt. Inwieweit kann das Leben Häußlers und der Familie Buschmann als Illusion bezeichnet werden, oder fällt diese Kategorie hier fort? Sie fällt insofern fort, als auf Grund des fehlenden Erkenntnistriebes nicht von einem Verdecken der Wahrheit gesprochen werden kann. Eine subjektive oder unechte Illusion wie bei Jane oder Frau von Lauen kann hier also in keiner Weise vorliegen, wohl aber eine echte wie bei dem Fräulein von Saint Trouin. Eine echte insofern, als der Gegenstand der Zuwendung als absoluter Wert angenommen wird. Diese Menschen führen ihr Leben objektiv in der Illusion, diese Tatsache aber bleibt ihnen völlig verdeckt. Sie wird aber immer wieder daran sichtbar, daß jeder kleine Eingriff in die gewohnten und als gesichert angenommenen Bahnen eine große Verwirrung und Unsicherheit hervorruft, die erst dann behoben werden können, wenn sie wiederum ihrer Zufälligkeit und Unberechenbarkeit entkleidet und in das gewohnte System eingebaut sind.

All diesen Menschen steht Tonie Häußler gegenüber. Sie ist ihrer Erscheinung nach die Verkörperung des Lieblichen und Schönen, und als solche wird sie auch von allen Menschen, ja sogar von dem Ritter von Glaubigern, verstanden. Ihr Selbstverständnis aber ist ein völlig anderes. „. . . . in jener Nacht, in welcher der alte Mann aus dem Siechenhause mir

am Grabe meiner Mutter die Hand auf die Schulter legte, bin ich zum Tode erschreckt worden. Seit der Nacht friert mich in der Sonne. Seit jener Nacht habe ich angefangen, mich vor der Sonne zu fürchten" (387). Das bedeutet: in jener Nacht ist ihr die Unsicherheit ihrer eigenen Situation bewußt geworden, in jener Nacht hat sie es erfahren, daß keine noch so lieben und gutgemeinten Sicherungen in Wahrheit vor einem Eingriff des Todes und der Leidenschaften schützen können. Von dieser Nacht an weiß sie es, daß ihr Glück auf dem Lauenhof auch ohne den Eingriff des Großvaters ein wesentlich ungesichertes ist, und daher kann sie sich dem Eingriff des Großvaters fügen, da sie durch ihn nicht aus einem ihr wesenhaft zugehörenden Boden herausgenommen wird. An diesem Eingriff wird die Unsicherheit ihres Lebens deutlich, nicht mit ihm. Es ist zunächst die Tatsache eines solchen Eingriffs, die sie erschreckt, und nicht die Besonderheit gerade dieses Eingriffes. Tonie lebt dann ihr Leben weiter unter dem Zwang der Wahrheit. Es ist die „Tragik" in ihrem Leben, daß es ihr keine Illusionsmöglichkeit gibt, daß ihr all das zerstört wird, was sie von Augenblick zu Augenblick über die Grunderkenntnis der Ungesichertheit hinweggetragen hätte. Und es wird dann noch einmal das Glück ihres Lebens, daß sie in dieser Erkenntnis die Gemeinsamkeit mit dem Ritter erleben kann, mit dem Menschen, der um das von ihr als ihr eigenstes empfundene Leben so Bescheid gewußt hat wie kein anderer, und der nun daran zerbrechen wird, daß dieses Leben keine Geltung besitzt. In jener Nacht am Siechenhaus ist es Tonie deutlich geworden, „daß wir aus dem Dunklen kommen und in das Dunkle gehen" (247), und an ihr geschieht jetzt das Wunder nicht mehr, „daß wir dieses je für den kürzesten Moment vergessen" (247). In diesem „Nicht mehr vergessen" ist ihr Sieg über den Edlen von Haußenbleib begründet, denn um dessentwillen kann auch die größte Komödie, die sie gezwungen wird zu spielen, ihr nichts mehr anhaben. In Tonie gehen beide Linien des Menschenverständnisses ineinander über. Insofern sie von den Menschen ihrer Umgebung als Verkörperung der Lieblichkeit verstanden wird, muß sie als ideeller Mensch angesprochen werden, auf ihr Selbstverständnis betrachtet aber ist sie durchaus existentiell. In dieser Doppelheit liegt die Be-

deutung dieser Gestalt. Ihr ideelles Sein wird getötet durch die Gemeinheit, aber sie durchsteht diesen Tod durch die Echtheit ihrer Existenz.

Woher bekommt der Mensch die Möglichkeit zu einer Erkenntnis oder Nichterkenntnis seiner Situation und zu den Folgerungen, die er dann ergreift? Raabe antwortet darauf: Das ist ihm gegeben, das entzieht sich jeder Kenntnisnahme und jeder Einfühlung. Beides ist bestimmt durch das „Schicksal" (ich verweise hier auf das Kapitel „Schicksal" [29 ff.] in Ahrbecks Dissertation über Raabes „Stopfkuchen", das alles Wesentliche über Bedeutung und Verständnis des Schicksals bei Raabe sagt und auch Belege in reicher Menge bietet, so daß sich ein näheres Eingehen auf diesen Fragenkomplex erübrigt). Indem die Möglichkeiten des Ergreifens der Lebensillusion abhängig vom Schicksal sind, das außerhalb des menschlichen Wirkungsbereiches steht, wird die Zufälligkeit und Abhängigkeit des einzelnen Menschenlebens noch einmal besonders deutlich. Damit erübrigt sich jetzt im Grunde jede Ethik, obgleich Ahrbeck feststellt, daß „Raabe sein Leben lang ethische Probleme aufgriff" (29). Dieses Aufgreifen aber besteht mehr in einem Aufweisen von ethischen Verhaltensweisen als in einer Forderung. „... am Ende aber besteht Erziehung bestenfalls in Formung, Modellierung, Entwicklung einer nun einmal vorhandenen unveränderlichen Substanz" (Ahrbeck 30). Die erziehende Hilfe, die die Werke Raabes leisten können, gilt nur für die Menschen, die ebenso wie Raabe selbst in der Erkenntnis der Ungesichertheit des menschlichen Lebens leben. Ihnen wollen die Werke die Wege weisen, wie sie trotz ihrer in bejahender Hinwendung zur Gegenwart leben können.

Zum Schluß der Besprechung des „Schüdderump" muß noch einmal kurz auf die Trilogie eingegangen werden, und zwar an Hand der Raabeschen Formulierung, die den Zusammenhang zwischen den drei Werken schafft. Es ist da die Rede von der Hungerpfarre in Grunzenow, von Abu Telfan im Tumurkielande und von dem Siechenhaus zu Krodebeck. Was wird durch diese drei Orte gekennzeichnet? Durch die Hungerpfarre: Das Leben des Menschen, der unter der Herrschaft des Ideals lebt, durch Abu Telfan: das Leben des Menschen, der

bar jeder Idealität unter der Herrschaft fremder Gewalten vegetiert, und durch das Siechenhaus von Krodebeck: das Leben des Menschen, der im Angesicht des Ausgeliefertseins des Menschen in Hinwendung zur Gegenwart und im Handeln in ihr lebt. Das dies wirklich durch das Siechenhaus verdeutlicht werden soll, ist aus dem vorletzten Abschnitt ersichtlich. „Wenn die Witterung es erlaubt, schleichen drei alte, kümmerliche Gestalten nach dem Siechenhause, das wieder leer steht, und Jane Warwolf trägt den Schlüssel und öffnet so schnell als möglich" (408). Daß Jane Warwolf den Schlüssel trägt, ist der Ausdruck dafür, daß sie ein Eigentumsrecht an das Siechenhaus hat. Der Schlüssel ist für Raabe Symbol für das letzte Besitztum, das ein Mensch hat. Seine bewußte Abgabe bedeutet Verzicht auf bewußtes, aktives, selbstformendes Leben und ein sich dem Geschehen Überlassen, dessen Aktivität im Ertragen des sich ergebenden Geschehens liegt (vgl. III, 3; 228 ff. — III, 5; 397). Von der anderen Seite her gesehen bedeutet das: der Besitz oder besser das bewußte Ergreifen des Schlüssels ist Ausdruck für bewußte Besitznahme. Auf Jane Warwolf angewendet heißt das also, daß sie in der Situation der Beraubten diejenige ist, die diese Situation meistert. Nicht nur dadurch, daß sie ihr standhält, sondern dadurch, daß sie in ihr tätig wird. So kommt in dieser letzten Handlung noch einmal das zum Ausdruck, was das Bestimmende dieser Gestalt ist: in dem Wissen um die Ungesichertheit und Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens Hinwendung zu dem, was der Augenblick fordert.

Dies ist nun das Kontinuum der Trilogie-Werke, daß sie den Weg aufweisen von dem ideellen Verständnis vom Menschen zu dem existentiellen, von der Sicherheit des durch das Ideal gehaltenen Menschen über die Unsicherheit des in der Leere und in der Freundschaft lebenden zu dem diese Leere und Fremdherrschaft ertragenden (in Abu Telfan findet dieser Mensch keine Möglichkeit tätigen Lebens), zu dem in bewußter Hinwendung zum Augenblick lebenden Menschen, der allerdings erkennt, daß diese Hinwendung die Tatsache des Ausgeliefertseins nicht aufheben kann, der sie aber trotz ihrer vollzieht, in dem ständigen Wissen um diese Tatsache.

Wir können daher den Zusammenhang dieser drei Werke nicht in der Entwicklung der Überwindungsmöglichkeiten der Weltwidersprüche oder in dem Suchen und Finden einer Lebensweisheit sehen. Die Werke sind von Raabe zusammengestellt und gehören insoweit zusammen, als sie die entscheidenden Merkzeichen seines Versuches sind, das menschliche Leben in seiner wahren Bedeutung zu verstehen. Wir können die Bedeutung dieser Werke daher nicht in einem kontinuierlichen Sinnzusammenhang suchen, sondern müssen ihren Zusammenhang vielmehr gerade in der Verschiedenheit des sie begründenden Menschenverständnisses sehen. Diese Verschiedenheit ist es, auf die der Schlußsatz des „Schüdderump" hinweist. Wir können diese Werke daher nicht als Trilogie bezeichnen, denn sie bilden Abschluß, Übergang und Anfang der beiden großen Gruppen, die sich innerhalb des Raabeschen Gesamtwerkes feststellen lassen.

IV. NOCH EINE KRISIS.

1. Noch einmal der Versuch, das Leben durch eine bestimmte Inhaltlichkeit mit Sinn zu erfüllen. Das Ideal ist das Ich, d. h. im Akt der Selbstverwirklichung liegt Sinn und Befriedigung.

Darstellungsform: Rückblick auf das Leben des Ich — Verwirklichung in ständiger Konfrontation zu dem des Philisteriums.

Es wurde schon in der Einleitung betont, daß es nicht ratsam ist, die bisherige Methode der chronologischen Werkinterpretation nach dem „Schüdderump" fortzusetzen. Die Gründe dafür sind folgende: 1. würde das Herausarbeiten der immer gleichen Grunderkenntnis, das für jedes einzelne Werk ein leichtes sein würde, in seiner Wiederholung ermüden, 2. aber würde für jedes Werk ein näheres Eingehen auf die Einzelmöglichkeiten des Lebens in der Illusion erforderlich sein, um dem einzelnen Werk auch nur einigermaßen gerecht zu werden. Für ein solches Eingehen aber wäre es unbedingt erforderlich, Raabe auf seinen verschlungenen Wegen zu folgen, auf denen er den einzelnen Phänomenen, die zu einer solchen Möglichkeit verhelfen können, nachgeht. Dies müßte bis zum „Stopfkuchen" durchgeführt werden. Das aber ist im Rahmen dieser Arbeit unmöglich. Auf „Stopfkuchen" selbst muß insofern eingegangen werden, als er in zweifacher Hinsicht für das Gesamtwerk Raabes bedeutungsvoll ist. Erstens hat Raabe selbst ihn als sein bestes Werk bezeichnet (Adler 3), und zweitens scheint mir die Gestalt Heinrich Schaumanns noch einmal einen Versuch darzustellen zu einer illusionslosen, d. h. wahren Lebensmöglichkeit zu kommen.

„Stopfkuchen" hat durch Hans Ahrbeck eine glänzende Interpretation erfahren, so daß sich diese Arbeit für uns er-

übrigt. Es kommt vielmehr darauf an, zu versuchen, die Interpretationsergebnisse in ihrer Bedeutung für die Lebensbewegung Raabes herauszustellen. Als Ausgangspunkt dafür seien einige Formulierungen Ahrbecks angeführt, in denen das Ergebnis seiner Interpretationsarbeit konzentriert vorliegt. „Er (Stopfkuchen) kennt keine größere Sünde als nicht er selbst zu sein." „Selbstbehauptung als Voraussetzung aller überlegenen Lebensführung, das ist zunächst der Kern der Darstellung" (15). „Stopfkuchen ist das verkörperte Glaubensbekenntnis, daß nur dann etwas Wertvolles für die Menschheit herauskommt, wenn jeder nach dem Gesetz lebt, wonach er angetreten" (16). Das bedeutet: die Hinwendung zur Gegenwart, die als einzig mögliche Lebensform erkannt wird, wird inhaltlich bestimmt durch Selbstentfaltung. Das paläontologische Interesse Schaumanns scheint mir hierzu nicht im Gegensatz zu stehen, denn es gehört zum Vollzug seiner Selbstentfaltung. Es ist hier nicht entscheidend, w o r i n sich diese äußert, sondern d a ß sie statt hat. Das jeweilige Verhalten wird entschieden durch die im Menschen vorhandenen Anlagen. Bedeutet dies nicht einen Rückschlag in das ideelle Menschenverständnis? Nein, denn der Unterschied zwischen einem ideell bestimmten und einem existierenden Leben ist ein formaler. Der ideelle Mensch handelt, indem er sich bestimmen läßt von dem in ihm Angelegten, der existentielle, indem er das in ihm Angelegte in bewußter Entscheidung ergreift. Das Differenzmoment liegt in dem „Sich bestimmen lassen" und „bewußt Ergreifen". An der Gestalt Stopfkuchens wird die Gebundenheit Raabes an die zeitgemäße Terminologie deutlich, denn mit „Ideal" ist hier gerade n i c h t das Ideal als fordernde ideelle Bestimmtheit wie im „Hungerpastor" gemeint, sondern dieses Wort ist Ausdruck für das Bestreben nach einem Leben in dauernder Selbstentfaltung. Sucht Stopfkuchen, wenn er nicht die rote Schanze, sondern sich selbst als sein Ideal ansieht (80), seine Selbsterfüllung als Verwirklichung des ihm von sich selbst vorgestellten Idealbildes, oder sucht er sie um des Aktes der Entfaltung willen? Dies ist die Frage, an der sich das strukturelle Verständnis dieses Menschen entscheidet. Sie muß, soviel ich sehe, eindeutig nach der zweiten Lösung, d. h. nach der Seite der Existenz,

entschieden werden. Wenn Stopfkuchen von sich selbst sagt: „Er hat wenigstens mal ganz und gar nach seiner Natur gelebt, hat getan und hat gelassen, was er tun oder was er lassen mußte; — ist es dann am Ende nachher seine Schuld, wenn in irgendeiner Weise doch etwas Vernünftiges dabei herauskommt? Gar nicht. Für diese Verantwortlichkeit danke ich ganz und gar. Da ich nicht in einer netten, sauberen, durchaus behaglichen Welt leben kann: was kümmert's mich, ob ich in einer verständigen und vernünftigen Welt lebe? Plato, Aristoteles, der selige Kant —" (95/96), so kann der Anfang dieser Äußerung zunächst als Ausdruck des Schicksalsglaubens interpretiert werden. Das „ist es denn am Ende nachher seine Schuld, wenn in irgendeiner Weise doch etwas Vernünftiges dabei herauskommt?" scheint mir aber in gleicher Weise Ausdruck dafür zu sein, daß das Wichtige am Leben nicht das ist, was dabei herauskommt, d. h. das Resultat, der Erfolg, das Erreichen eines Ideals, sondern daß es entscheidend ist, daß einmal jemand „auf seine Weise heraus aus dem Herdenkasten" (95) gegangen ist und getan und gelassen hat, was er tun oder lassen mußte, nicht um der Inhaltlichkeit dessen, was er getan und gelassen hat, sondern um der Tatsache willen, daß solch ein Leben geführt wird. Die Bedeutung dieses Satzes scheint mir noch unterstrichen zu werden durch die Schlußworte. Hier wird es doch ausgesprochen, daß die Welt der Ideen, sei sie nun transzendent oder immanent oder die der Dinge an sich, ohne jeden Einfluß auf das Menschenleben ist, daß dieses vielmehr dadurch charakterisiert wird, daß es sich einzuordnen hat in eine Welt, die nicht nett, sauber und durchaus behaglich ist. Diese Einordnung nun erfolgt durch die Verwirklichung der Anlagen.[1]) Es sei der Deutlichkeit halber noch einmal betont, daß es nicht auf die Verwirklichung der Anlagen, sondern auf die Verwirklichung über-

1) Es ist für Raabe keine Frage mehr, ob der Mensch über die Inhaltlichkeit seines Lebens frei bestimmen kann oder nicht. Daß die Anlagen festgelegt sind, und daß das Schicksal des Menschen von ihnen abhängig ist, ist ihm selbstverständlich. Die Frage, um die es jetzt geht, ist: Wie erträgt der Mensch die Tatsache der Gebundenheit und wie muß er sich in ihr verhalten, damit er zu dem Gefühl von Freiheit kommt?

haupt ankommt. „Man erlebt nicht das, was man erlebt, sondern wie man es erlebt“ (III, 6; 554). So ist dieser selbe Gedanke in den Gedanken und Einfällen formuliert.

Daß Stopfkuchen mit der Aufdeckung des Kienbaummordes auch seinem Tienchen gegenüber solange zögert, daß er diese Tatsache nur nebenbei erwähnt (92) und auch dann die völlige Aufdeckung noch hinauszögert, all dieses weist ebenfalls darauf hin, daß die Bedeutung des Menschenlebens in der Art seines Verhaltens in den Situationen, in die er gestellt wird, liegt, und nicht in dem Erreichen eines konkreten, allgemein gültigen Zieles.

Die so lebenden Menschen werden nicht durch ein abgerundetes Bild ihrer Persönlichkeit dargestellt. „Gewisse Undeutlichkeiten der Beschreibung von Personen“, „gelegentliche Unklarheiten der Chronologie der Ereignisse“ und besonders die „nicht immer durchsichtige Motivierung“, auf die Ahrbeck hinweist (85), sind ebenfalls ein Zeichen dafür, daß es Raabe nicht primär auf die Darstellung genau umrissener Inhalte ankommt. Hierher gehören auch die Bemerkungen, die oft gleich am Anfang oder im Verlauf eines Werkes auf das Ende hinweisen (Ahrbeck 84).

Heinrich Schaumann kann echte Existenz zugesprochen werden, insofern sein Ich sich im jeweiligen Augenblicksverhalten verwirklicht. Diese Existenz hat ihren Grund im Zurückgehen auf die eigene Substanz, d. h. was durch das jeweilige Verhalten verwirklicht wird, ist nicht bestimmt durch Hinwendung zu einer außerpersönlichen Inhaltlichkeit (wie es z. B. bei Wunnigel, dem Onkel Fabian, dem Konrektor Eckerbusch, dem Pastor Winkler, Adam Asche und auch Phöbe Hahnemeyer der Fall ist), sondern es ist bestimmt durch die Hinwendung zum eigenen Ich. Die Inhalte, die mit dem konkreten Leben erfaßt werden, sollen nicht dazu dienen, dieses Ich auszufüllen, sondern sie werden erfaßt, weil das Ich dazu drängt. Verwirklichung dieses Ich bringt Heinrich Schaumann Sinn und Sicherheit in sein Leben. Sie ist aber in concreto nur möglich, weil die äußeren Gegebenheiten und Geschehnisse ihr nicht widerstehen. Die rote Schanze und Tine Quakatz lassen sich von Heinrich Schaumann erobern. Dies, daß die Sicherheit und Ruhe der Existenz Heinrich

Schaumanns mit abhängig ist von äußeren Gegebenheiten, erinnert auch hier daran, daß menschliche Existenz in Abhängigkeit steht von ihr fremden Gewalten. Heinrich Schaumann ist ja nicht dadurch bestimmt, daß er den Kampf mit ihm entgegenstehenden Gegnern aufnimmt, sondern vielmehr dadurch, daß er die vorfindbaren Gegebenheiten in ihm angemessener Weise ergreift und so zu einem subjektiv und objektiv wahren Leben kommt. Er, der Vetter Just aus den „Alten Nestern“ [2]) und Phöbe Hahnemeyer aus den „Unruhigen Gästen“ sind, soviel ich sehe, die einzigen Menschen im Werk Raabes, deren Leben von Raabe nicht als bewußte oder unbewußte Illusion bezeichnet ist.

Leben und Existenz Stopfkuchens besagen, daß das Verwirklichen des Ich Behaglichkeit und Sicherheit mit sich bringen kann, und daß diese Verwirklichung einen Sieg über die dieses Ich umgebenden ideellen Bindungen bedeutet.

Ist es nun Raabes Absicht gewesen, mit der See- und Mordgeschichte diesen Sachverhalt zu verdeutlichen? Sein eigenes Urteil läßt nicht darauf schließen, denn er hat ja dieses Werk bekanntlich sein bestes genannt, weil er dort „die menschliche Kanaille am festesten gepackt habe“ (Adler 3).

Ahrbeck geht dieser Äußerung interpretatorisch nach und kommt zu folgenden Resultaten: 1. „In kaum einem zweiten Werk Raabes wird es dem nachdenklichen Leser leichter gemacht, sich mit der Masse zu identifizieren ... Wer von uns wäre nicht auch von ihm (Quakatz) abgerückt? Wer von uns hätte ihn mit Geduld ertragen? Würden wir uns der Art oder bloß dem Grade nach von Quakatzens Peinigern unterscheiden?“ (12). 2. „Ganz ohne Beispiel in Raabes Werken ist das Verhältnis, das er hier zwischen dem Leser und einem Verbrecher herzustellen weiß ... Hand aufs Herz! Wieviel würde sich ceteris paribus mit absoluter Gewißheit die Kraft zu trauen, anders zu handeln als Störzer? Und doch — ist es nicht eine kanaillöse Gesinnung, zu der wir uns dann bekennen? Das eben erscheint mir als der Fortschritt, nirgends sonst bei Raabe können wir uns so leicht mit minderwertiger Denk

2) Auch Ahrbeck weist auf die Verwandtschaft zwischen dem Vetter Just und Stopfkuchen hin (75).

art und Empfindung solidarisch erklären als hier. Nicht nur die untersittliche Gesinnung einzelner Personen des Romans, nicht nur die Niederträchtigkeit der Masse ist bloßgestellt, auch die Kanaille, die in jedem Menschen, auch in uns, schlummert, wird gepackt" (11/12). Von hier aus wird es auch verständlich, wenn Raabe sagt, daß der „Stopfkuchen" eines der unverschämtesten Bücher sei, die jemals geschrieben worden sind (12). Das Anliegen Raabes ist danach, daß es dem Leser deutlich wird: tua res agitur und zwar in bezug auf die Verborgenheit seines sittlichen Ich. Auch an dieser Absicht wird es noch einmal deutlich, daß es Raabe nicht auf die Darstellung von Ideen ankommt, sondern einzig und allein darauf, aufzuzeigen, wie sich das menschliche Leben auf dieser Erde abspielt. Derselbe Gedanke wird in den Gedanken und Einfällen ausgesprochen, wenn es dort heißt: „Es werden auf dieser Erde bloß menschliche Dinge verhandelt" (III, 6; 553). Die aufgezeigten Tatsachen über das menschliche Leben, die im „Stopfkuchen" verdeutlicht werden, sind: 1. In jedem Menschen schlummert die Kanaille. Ob sie erwacht und in Erscheinung tritt, liegt nur an den äußeren Umständen (vgl. „Die alte Universität"). 2. Echtes und gesichertes Menschenleben besteht nicht in Befolgung ideeller Bindungen und nicht in Verfolgung ideeller Ziele. Es ist nur möglich in der Entfaltung des eigenen Ich in immer neuer situationsgebundener Entscheidung. Was hier unter Erstens zusammengefaßt ist, verdeutlicht die A b s i c h t Raabes und in ihr sein sittliches Verständnis des Menschen. Was unter Zweitens zusammengefaßt ist, verdeutlicht Raabes ontisches Verständnis vom Menschen, um das — mehr oder weniger versteckt — alle seine Werke kreisen.

2. Das Ich als Ideal führt gerade in die Leere. Der Akt der Selbstverwirklichung bedeutet in der Welt der Realität Selbstzerstörung.

Darstellungsform: Rückblick auf das Leben der Ichverwirklichung im ständigen Gegensatz zum Philisterium.

„Die Akten des Vogelsangs", dieses bedeutendste Werk Raabes, das in der Raabeliteratur eine eigene Literatur hervorgerufen hat, ist drei Jahre nach dem „Stopfkuchen" geschrieben. Zwischen beiden Werken liegen „Gutmanns Reisen" und „Kloster Lugau", die beide wie die Werke vor dem „Stopfkuchen" in die Gruppe derer gehören, die die verschiedenen Formen bewußter oder unbewußter Illusion aufweisen. Anders ist es mit den „Akten Vogelsangs". Velten Andres, der umstrittene „Held" dieses Romans, wird von Ahrbeck „das Negativ zu Heinrich Schaumann" (15) genannt, denn er betreibt „das Experiment, sich selbst zu entfliehen, mit geradezu grausamer Konsequenz, um an der Sinnlosigkeit seines Unternehmens zu scheitern". Diese Interpretation scheint mir richtig zu sein, die Frage nach dem „Heldentum" Veltens erübrigt sich damit, denn es kommt Raabe nicht darauf an, heldische Überwindungsmöglichkeiten oder unheldisches Scheitern darzustellen, sondern vielmehr darauf, das Schicksal eines Menschen zu verdeutlichen, der in immer neuer Entscheidung seine Existenz durch sein Ich bestimmen läßt. Perquin meint wohl auch diesen Sachverhalt, wenn er formuliert: „Das Heldentum Veltens wird nicht geleugnet, es ist aber nicht der springende Punkt, es wird überhaupt nichts verkündet. Raabe will das Schicksal s e h e n lassen" (269). Darum dürfen auch die „Akten des Vogelsangs" nicht als Liebestragödie verstanden werden. Denn es kommt, wie bereits Margarete Boenneken hervorhebt (38), Raabe nicht darauf an, die Geschichte einer unglücklichen Liebe zu schreiben, sondern vielmehr darauf,

die Konsequenzen eines Lebens deutlich zu machen, das in völliger subjektiver Wahrheit leben will. Als Inhalt, an dem dieses formale Wollen des Menschen verdeutlicht wird, wählt Raabe die Liebe, und zwar, entgegen seiner bisherigen Gewohnheit, die des Mannes statt der Frau. (Über Bedeutung und Darstellung der Liebe bei Raabe vgl. Margarete Boenneken S. 44 ff.) Auch durch diese Tatsache wird deutlich, daß die Liebe hier gleichsam die Materie ist, an der die Lebensform Veltens deutlich wird, nicht aber die Inhaltlichkeit, durch die Veltens Leben bestimmt wird. Wäre sie es, so würde Velten „nach Ellens endgültiger Verkletterung nicht die Kraft haben, ihr gegenüber nicht den zerfließenden Liebhaber zu spielen", können wir mit Margarete Boenneken sagen (50). Deutlich wird dies auch in der Bemerkung Veltens, in der er selbst alles Heroentum von sich abweist und es ausspricht, daß er im Wissen um die Unzulänglichkeit des Menschen auf dieser Erde, es nun doch wieder unternehmen muß, trotz ihrer auf „seinem Ast" weiter zu klettern. „Wißt ihr, Kinder, so ist der Mensch: diesen Baum, und was daran hing und hängt, werde ich bei keiner Lebens-, Haupt- und Staatsaktion mehr los. Es ist das erste Mal gewesen, daß ich des Menschen Unzulänglichkeit auf dieser Erde auch an mir in Erfahrung gebracht habe, kein geschlagener Held, kein verblüffter Philosoph hat mich auf seinem Schlachtfelde oder in seinem System seit dem Nachmittag was Neues zu lehren. Es ist nichts mit dem Heroentum in dieser Werkeltagswelt, Leon, und deshalb bin ich seit heute morgen fest entschlossen, Helm und Harnisch an den Nagel zu hängen, jeglichen Federbusch als Staubwedel zu vergeben, und vor allem das gelehrte Tintenfaß in den Gossenstein zu gießen, den Plato und den Aristoteles zuzuklappen und Schneider zu werden!" (312) und „es steht geschrieben, daß ich dem Geschöpfchen bis an der Welt Ende nachlaufen soll" (286; vgl. dazu Margarete Boenneken S. 156).

Unter diesem Aspekt müssen die „Akten" betrachtet werden. Ich lasse mich hier nicht auf Einzelinterpretation ein, weil dies bei Margarete Boenneken in dankenswerter Weise geschehen ist, sondern versuche, die Bedeutung der Gestalt Veltens für das Raabesche Menschenverständnis herauszustellen. Ausgangspunkt dafür ist die Interpretation Veltens als des

Negativs Schaumanns, d. h. als des Menschen, der gerade daran zerbricht, daß er sich selbst treu bleibt. Auf die Echtheit ihrer Existenz betrachtet entsprechen Heinrich Schaumann und Velten Andres einander vollständig. Das aber ist der Unterschied zwischen ihnen, daß Velten durch diese Echtheit hineingestoßen wird in einen leeren Raum (219), während Stopfkuchen durch sie in die Behaglichkeit geführt wird.

Auf ein Geschehen im Leben Veltens muß hier kurz hingewiesen werden, da es, soviel ich sehe, bis jetzt noch nicht hervorgehoben ist. Als Karl Krummhardt nach Veltens Tod nach Berlin fährt, antwortete er der Witwe Feucht, die ihm von Veltens letzten Tagen erzählt:

„Ein leicht bewegtes Herz
ist ein elend Gut
auf der wankenden Erde."

„Das ist es, was er drüben mit Kohle an die Wand geschrieben hat" ist die Antwort der alten Frau darauf (412). Ist es ein Zufall, daß Karl Krummhardt hier die erste Zeile „sei gefühllos" des Goethe-Zitates fortläßt, oder hat Velten sie auch bei der Schrift an seiner Wand fortgelassen und soll das so versteckt dem Leser angedeutet werden? Ich neige dazu, das letzte anzunehmen, denn das Zitat ist ja bei Raabe ein derartig häufig und doch nie ohne tiefere Bedeutung verwendetes Mittel der Verdeutlichung, daß das Fortlassen der ersten Zeile kein Zufall sein, sondern seine besondere Bedeutung haben wird. Das Fortlassen des Anfangs „sei gefühllos" würde demnach den Verzicht auf die Selbstaufgabe bedeuten. Velten hat es erkannt, daß es ihm unmöglich ist, dieser Aufforderung nachzukommen. Er hat es mit allen Mitteln versucht. Der großartigste und in seiner Darstellung gerade durch seine Objektivität unheimlich eindringlich wirkende Versuch ist das Verbrennen seines Hausrates. Die Eigentumsmüdigkeit Veltens ist Ausdruck für seine Ichmüdigkeit. Und nun hat er es erkennen müssen, daß er sich nicht von seinem Ich losreißen kann, wie er sich von seinem Eigentum losgerissen hat. Darum gilt diese Aufforderung nicht mehr, wohl aber die bittere Erkenntnis, die in den drei folgenden Versen ausgesprochen wird.

Wenn so Velten Andres und Stopfkuchen formal gesehen nebeneinander zu stellen sind, stehen sie sich doch, wenn man die Inhaltlichkeit ihrer Existenz betrachtet, als Extreme gegenüber. Beide nehmen zwar ihrer Umgebung gegenüber eine Sonderstellung ein, die bei beiden auf die äußeren Tatsachen gesehen nahezu die gleiche ist. Besonders deutlich wird dies in bezug auf ihr Schülerleben. Beide kommen nicht glatt durch die Schule. Beide verlassen die Universität ohne Examen. Aber nun geschieht dies bei beiden aus einander völlig entgegengesetzten Gründen. Stopfkuchen kann sich Stoff und Tempo der Schularbeit (Ahrbeck 13) nicht anpassen, Velten Andres ist mit allen seinen Talenten ausgerüstet, um es in der Welt zu etwas zu bringen (233). Stopfkuchens Anlagen reichen für die Schule nicht aus, die Veltens übersteigen sie. Beide aber können ihren Anspruch nicht ernst nehmen, weil er eingreift in ihr eigenstes Leben, das allein das für sie echte und wahre ist. Beide stehen ihr daher mit Überlegenheit gegenüber und fügen sich ihr um ihrer Eltern und Erzieher willen. „Was tut man nicht einer nicht nur verbohrten, sondern auch verweinten Mama und einem wahrhaft wütend auf das nächstliegende beste Brotstudium für den Herrn Sohn erpichten Alten gegenüber?“ fragt Stopfkuchen (29). Und Velten schreibt nach dem ersten mißlungenen Abiturientenexamen an Karl Krummhardt: „Mir selber liegt ja leider wenigier daran, mich nicht nochmal zu blamieren; aber der alten Frau möchte ich doch den Verdruß und deinem würdigen Erzeuger sei melancholisches Behagen an meiner Schande auch nicht zum zweiten Mal anbieten“ (273). Weiterhin sind Stopfkuchen und Velten Andres Gegensätze im Hinblick auf ihr äußeres Schicksal. Stopfkuchen erobert sich Tinchen und die rote Schanze, Velten kann Helene Trotzendorf nicht aus ihrer Verkletterung zurückholen. Diese Tatsachen stehen zu allem, was man von den Anlagen der beiden Menschen erwarten könnte, in völligem Widerspruch. Stopfkuchen ist der, dem alle Voraussetzungen für ein sinnvolles Erdenleben zu fehlen scheinen. „Und ich hoffe, es dir am Laufe des Tages doch noch zu beweisen, daß auch die einsame Haustürtreppe, der unterste Platz in jeder Schulklasse, der tränenreiche Sitz am Wiesenhain, den Menschen doch noch zu einem gewissen Weltüberblick und einem Zweck

und Ziel im Erdendasein gelangen lassen können. Zum Laufen hilft eben nicht immer schnell sein, lieber Eduard" (64), sagt er von sich. Velten Andres aber hat alle Talente, und ihm bieten sich die Gelegenheiten, „es in der Welt zu etwas bringen zu können" (233). Stopfkuchen erreicht sein Ziel und hat ein ruhiges Leben, Velten ist es unmöglich, sein Ziel zu erreichen und sein Leben bleibt bis zum Ende ein unruhiges. Es hat hier also eine völlige Vertauschung der Werte statt, und doch wird beiden das Prädikat des echten und wahren Lebens zugesprochen. Hieraus erhellt noch einmal, daß der Erfolg für Raabe nicht das Entscheidende am Leben ist. Wo liegt nun der entscheidende Unterschied zwischen Stopfkuchen und Velten? Darin, daß der eine, indem er seinem Ich nachgeht, zu einem sinnvollen Leben kommt, und der andere, indem er genau so seinem Ich nachgeht, in Sinnlosigkeit versinkt. Diese Tatsache bedeutet, daß die Lebenslösung, wie sie in Stopfkuchen verdeutlicht ist, keine objektiv sichere ist. Velten Andres geht mit denselben existentiellen Voraussetzungen in sein Leben und mit praktisch weit günstigeren Anlagen als Stopfkuchen. Dieser sagt von sich: „Ja Eduard, ich bin immer etwas schwach, nicht nur von Begriffen, sondern auch auf den Füßen gewesen. ... ich habe mich wahrhaftig nicht weiter in der Welt bringen können, als bis in den Schatten der roten Schanze" (50). Von Velten Andres sagt Karl Krummhardt: „... und ich sehe ihn wieder vor mir in seiner Pracht, wie man sich in der Jugend den Lord Bryon und im Alter den jungen Goethe vorstellt. Mit dem kecken, lachenden, siegessicheren Auge und dem Schelmenzug um den Mund — den Liebling der Götter und des Vogelsangs, den Weltüberwinder von Leichtsinns Gnaden" (321). All dieses bedeutet, daß das Zurückziehen auf das eigene Ich und dessen Verwirklichung keine Garantie für ein gesichertes Leben bedeutet. Aber es bedeutet mehr: je größer die Treue Veltens zu sich selbst wird, desto größer wird sein Leid. Das ist ja das Erschütternde an dieser Gestalt, daß jeder Versuch, den Velten unternimmt, um von seiner Liebe und damit von seinem Ich frei zu werden, gerade das Gegenteil erzeugt. Durch Velten wird eine doppelte Erkenntnis deutlich. Erstens: die Verwirklichung des Ich kann von außen durchkreuzt werden. Zweitens: je mehr der Mensch

sich der Aufgabe dieser Verwirklichung entziehen will, desto strenger wird ihre Forderung. Hieran wird deutlich, daß der Mensch durch die Verwirklichung seines Ich, die bei Stopfkuchen in Freiheit führt, ebenso in stärkste Gebundenheit geführt werden kann.

Im Schlußergebnis kann ich nun allerdings Margarete Boenneken, deren Einzelinterpretation ich durchaus bejahe, nicht zustimmen. Sie sagt: „Velten Andres ist ein romantischer Charakter. Das romantische Problem: wie findet sich der einzelne mit dem Leben, der Idealist mit der Wirklichkeit ab, kommt an ihm zum Ausdruck" (155), und weiter: „Daß er durch die Liebe zu dieser in den Dingen, im „Besitz" lebenden Frau (Helene Trotzdorff[3]) vom Ideellen fort ins Materielle verstrickt wird, das macht seine Tragik aus und ist der Grund seiner Selbstzerstörung. Vom Ideal zurückgestoßen soll er sich in der Welt der Alltäglichkeit zurechtfinden oder sie doch als Mittel zum Zweck benutzen, da verzichtet er lieber ganz auf sie und zerstört das in sich, oder will es zerstören, was ihn mit der Welt verknüpft: „All die natürlichen und schlichten Empfindungen der Liebe und Anhänglichkeit für Dinge, in denen etwas Seelisches lebt" (157). Hiernach wäre Velten Andres nichts anderes als ein Idealist, der äußerlich an der Wirklichkeit zugrundegeht, in Wahrheit sie aber überwindet. „Das Ideal hat sich wiedergefunden, die Gemeinheit, die dumme Realität haben sein innerstes Wesen nicht anzutasten ver-

---

3) Hier scheint mir allerdings eine nicht ganz treffende Interpretation Helenens vorzuliegen, denn sie ist nicht die ins Materielle verstrickte Frau, sondern wird hin- und hergerissen zwischen ihrer natürlichen und ihrer Wahlheimat, und dabei gewinnt die natürliche den Sieg; mit dadurch, daß ihr zunächst einmal das größere Recht an Helene zusteht. (Wer denkt dabei nicht an Helene Wienand, zu der der alte Ulex sagt: „...folge ihm (dem Stern des kindlichen Gehorsams) bis zur Entsagung, in das Verderben jedoch darfst du ihm nicht folgen" (I, 5; 345). „Ja, du hast recht; Vater und Mutter gehen freilich vor, und ich gehe ja auch gern mit ihnen, aber du bleibst dicht hinter mir, Tante Male, und ich will deine Hand immer an meiner Rockfalte haben'" (290). Ihre Zerrissenheit wird aber noch deutlicher in den Worten: „,Tante, Tante, liebste, beste Tante Andres, laß es mich nicht entgelten, daß ich so gern weggehe von hier und mich so sehr auf das neue Leben freue'" (289).

mocht, es siegt, wenn auch erst im Tode, so strömt nun noch bis zuletzt von Velten Andres ein Strom verhaltener Kraft aus, die Welt der Gemeinheit, Alltäglichkeit und Gewöhnlichkeit, mit der er soviel zu kämpfen hatte, ist vergangen, sie war nur ein Schattenspiel, das Lächeln, das noch im Tode auf seinem Gesicht liegt, ist seiner Erdensiegerschaft schönstes Zeichen" (154). Dieses Verständnis Veltens scheint mir an dem für ihn Wesentlichen vorbeizugehen. Aber ebenso gehen alle Deutungen daran vorbei, die in ihm den unterlegenen Idealisten sehen, weil er nun einmal mit der Kategorie des Idealismus nicht zu fassen ist.

Nach Margarete Boenneken hat Velten einen doppelten Kampf gekämpft, erst gegen die Welt und Firma Trotzendorff, dann gegen sich selbst (153). In diesem Kampf ist er zunächst unterlegen, das erweist die große Müdigkeit (365, 411), die über ihn gekommen ist, wenn auch Margarete Boenneken darauf hinweist, daß es im „Schüdderump" heißt: „Wahrlich, es geht keine Müdigkeit über die des Starken und Tapferen" (186). Der Zusammenhang, in dem dort dieser Gedanke steht, ist ein ganz anderer als der, in dem hier von Müdigkeit gesprochen wird. Dort ist eine Müdigkeit gemeint, innerhalb derer der Starke und Tapfere seine Aufgabe auf sich nimmt, die des Velten ist aber die Müdigkeit an seiner Aufgabe, die er nur noch passiv ertragen kann. Aber es steht wohl für Margarete Boenneken auch fest, daß es eine Strecke im Leben Veltens gibt, auf der er nicht der Sieger ist. Das wird deutlich, wenn sie sagt: „Zu den Füßen der Treue bleibt er sitzen und ist unter den sorgenden, liebenden, angstvollen, gläubigen Augen der Mutter der lachende, trotzige, stolze, unverwundbare Sieger, wenn auch das Herz innerlich schon tot ist" (151). Dann aber, bei der Fechtmeisterin Feucht, soll er durch Erinnerung an seine Jugend ganz klar erkennen, was ihm das Leben, was er sich selbst zertrat, was ihm blieb. „Jetzt reift er zu seiner letzten, höchsten Größe heran, er bleibt innerlich Sieger, auch, als nun noch ein Strahl des Glücks in seine Sterbestunde fällt" (153). Man muß Margarete Boenneken fragen, worin die Inhaltlichkeit dieser Größe besteht. Sie spricht es nicht aus, kann aber diese Größe nur im Inhaltlichen sehen, da sich formal gesehen nichts in Veltens Leben ändert. Das Kommen

Helene Trotzdorffs wird von Margarete Boenneken als ein Strahl des Glücks in seiner Sterbestunde verstanden. Die Rückkehr des Ideals kann aber nicht in der Zuwendung Ellens zu ihm liegen, da ihr Kommen eben nur als „ein Strahl des Glücks" gedeutet wird, nachdem Velten bereits als Sieger bezeichnet ist. Auch hier bleibt die Frage, wo der Umschwung von der Müdigkeit, von dem toten Herzen zu diesem Sieg liegt, unbeantwortet, wenn man Margarete Boenneken nicht so verstehen will, daß er liegt in der Erkenntnis: „Was ihm das Leben, was er selbst sich zertrat, was ihm blieb" (153). Dies aber scheint mir für eine so leidenschaftliche Natur wie Velten nicht möglich zu sein, für ihn müßte der Sieg schon in einem Handeln liegen. Wo liegt also die Wiederkehr des Ideals, worin liegt die Erdensiegerschaft, von der Margarete Boenneken spricht? Mir scheint diese Interpretation nicht ganz einleuchtend zu sein. Ähnlich aber ist es mit dem Verständnis Veltens, das ihn als den Unterlegenen sieht. Wie kann ein Mensch, der in einer solchen Souveränität sein Leben formt, ein ihm Unterlegener sein? An der Unmöglichkeit, Velten in eine dieser beiden Möglichkeiten einzuordnen, wird es wieder einmal deutlich, daß man mit dem ideellen Verständnis bei den entscheidenden Menschen Raabes nicht durchkommt. Das entscheidende Wort über Velten spricht Ellen an seinem Totenbett: „Da er sich nicht anders gegen mich wehren konnte und mich überall in seinem Leben, in seinen Gedanken und Träumen und in seinem Tun fand, da er mich nicht aus seinem Eigentum in der Welt los wurde, mußte er ja allem Besitz entsagen, alles Eigentum von sich stoßen und hat — doch vergeblich den Vers dort an die Wand geschrieben! Es war ja auch nur ein törichter Knabe, der mit seinem leicht bewegten Herzen zuerst in jenen nichtigen Worten Schutz vor sich selber suchte" (420). Hier wird es ausgesprochen, daß in nichts anderem die Bedeutung Veltens liegt, als in der Tatsache, daß er seinem Ich, das in der Liebe zu Ellen besteht, nachgeht und ihm treu bleibt, trotz aller Versuche, sich seiner zu entledigen. Wir haben gesehen, daß die Raabeschen Menschen vor der Leere ihres Ich Schutz suchten in der Illusion — und ihn auch fanden und, sofern ihnen diese Tatsache im Bewußtsein blieb, zu wahrhaft freien Menschen

wurden. In Heinrich Schaumann fanden wir zum erstenmal den Menschen, der aus der Fülle seines Ich lebte (angedeutet ist dieses bereits in Just Everstein) und durch dessen Verwirklichung Freiheit fand. In Velten Andres finden wir den Menschen, der ebenfalls aus der Fülle seines Ich lebt, nun aber daran zu zerbrechen droht und sich durch die Illusion vor ihm retten will. Als ihm beides versagt wird, sowohl die Verwirklichung seines Ich, wie auch die Rettung durch die Illusion der Selbstbefreiung, nimmt er es auf sich, im Angesicht dieser doppelten Versagung zu leben. Mit Helene Trotzendorff kommt dann die Erfüllung, und sie gibt ihm den „alten Glanz" in seine Augen, und sie macht es, daß er Helene „mit seiner Hand noch einmal über die Stirn (strich) und lächelte: ‚Du bist doch mein gutes Mädchen!'" (421). Nicht das Erreichen eines Ideals, sondern die Verwirklichung seiner Existenz ist es, was in seiner Todesstunde entscheidend ist. Was im Leben nicht möglich war, das wird angesichts des Todes Wirklichkeit. Das heißt, es bleibt für das Leben eine Unmöglichkeit (vgl. den „Junker von Dennow", in dem derselbe Sachverhalt für den ideellen Menschen verdeutlicht wird).

Was durch Velten Andres verdeutlicht wird, ist folgendes: Auch die Treue zur eigenen Existenz ist keine Garantie für Freiheit, da die Verwirklichung durch äußere Widerstände vereitelt werden kann. Die Rettung aus dieser Gebundenheit wird versucht auf dem Wege völliger Enteignung, denn das Ich ist das letzte Eigentum, und es könnte ja sein, daß mit der Enteignung des äußeren Eigentums auch dieses dahingehen würde. — Dieser Versuch aber endet als Komödie, ja er zerschlägt sogar die Möglichkeiten der Verwirklichung, die ohne den Hinweis auf ihn vielleicht doch noch bestanden hätten. Helene Trotzendorff spricht dies alles so deutlich aus, daß ich nicht umhin kann, ihre Worte im Zusammenhang auszuführen: „Am achtzehnten Oktober Achtzehnhundertdreizehn hat euer alter Goethe, nicht mehr der junge, der uns den giftigen Vers gab, der unser Leben vergiftet hat! — ja was wollte ich sagen? ja, hat euer alter Goethe sein letztes schönes Gedicht gemacht — auf die Elisabeth von England, die ihrem Liebsten den Kopf abschlagen lassen mußte. Das konnte die Witwe Mungo, nein, das konnte Helene Trotzendorff nicht; wie gern

sie ihm auch oft den Fuß auf das Herz, das gefühllose Herz gesetzt haben würde! Sie hat ihm nur die Hand darunter legen dürfen — hier auf seinem Sterbebett in seiner Todesstunde, darunter legen müssen, wie konnte sie anders die Witwe Mungo, da er sie nicht erwürgt und sie auch nicht angespien hatte — da der arme Komödiant das elendste Gut auf dieser Erde, das leicht bewegte Herz, trotz aller Reime eurer Poeten und aller Sprüche eurer Weisen in seiner Brust hat behalten müssen, so süß und so bitter wie ich, die arme Komödiantin, das meinige, trotzdem daß ich mit dem Vogelsang und dem Osterberg auch unser liebes fürstliches Residenzschloß im Tal und die ganze Stadt und das halbe Herzogtum aus meinen amerikanischen Eisenbahnen und Silberbergwerken kaufen konnte?! Sein weises, törichtes Haupt in meiner leeren Hand — meiner leeren, leeren, besitzlosen Hand" (422/23).

Wir haben bis jetzt nur Velten in seiner Eigenbedeutung betrachtet. Damit aber ist noch nicht alles, was Raabe durch diese Gestalt ausdrücken will, erfaßt. Er muß noch betrachtet werden in seiner Polarität zu Karl Krumhardt, dem Schreiber der Akten des Vogelsangs. Für die späteren Icherzählungen Raabes (vgl. Hilde Schneider 52 ff., 56 ff.) ist es ja charakteristisch, daß die Erzähler aus einer Betrachterstellung heraus berichten, an dem eigentlichen Geschehen selbst nahezu unbeteiligt sind und dabei in ausgesprochener Polarität zu „dem echten Menschen" stehen. Ich erinnere an den Herrn von Schmidt und den Meister Kunemund in „Meister Autor", Fritz Langreuter und den Vetter Just in den „Alten Nestern", an Eduard und Stopfkuchen. Hilde Schneider charakterisiert den Gegensatz zwischen den Ich-Erzähler-Gestalten und den eigentlichen Trägern der Handlung als den „der Welt der Persönlichkeit und des Durchschnitts, der Welt der inneren Freiheit und der kreatürlichen Gebundenheit" (65). Dieser Gegensatz ist bei ihr derartig gut herausgearbeitet, daß ich es mir ersparen kann, seine inhaltliche Bedeutung noch einmal darzustellen und nur zu fragen brauche, was eine solche Gegenüberstellung innerhalb des Raabeschen Menschverständnisses zu bedeuten habe. Dies wird deutlich an Hand eines Selbstzeugnisses Karl Krumhardts. Auf eine Frage Veltens — sei sie nun eine von Karl Krumhardt fingierte oder eine wirkliche —

entwickelt sich in ihm eine erkennende Überlegung. „Da habe ich denn in dieser heutigen kahlten, farblosen Winternacht mit den ewig neuen, sich aufhäufenden Aktenstößen um mich her, mit all den Enttäuschungen, Sorgen, Ärgernissen, die nicht nur das öffentliche Leben, sondern auch das Privatleben mit sich bringt und im grimmen Kampf mit dem Überdruß, der Enttäuschung, der Langeweile und dem Ekel an der schleichenden Stunde, doch noch einmal ein: „Nein!" gesagt, dem stolz-ruhigen Schattenbild gegenüber, der so wesenhaft Velten Andres in meinem Dasein hieß.

Ich habe und halte meiner Kinder Erbteil. Das Spielzeug des Menschen auf Erden, das ja auch einmal meinen Händen entfallen wird, wollen sie aufgreifen, und ich — ich — fühle mich ihnen gegenüber dafür noch verantwortlich! —" (360).

Das also ist es, daß Karl Krumhardt ja sagt zu dem Spielzeug des Menschen auf Erden, das heißt zu einem Leben, das in den behüteten, verständigen und vernünftigen Bahnen des Philisteriums[4]) verläuft. Dieses Ja Karl Krumhardts enthält eine Wertbestimmung. Er spricht diesem Leben einen positiven Wert zu (vgl. 247, 262/63); es bedeutet eine Hinwendung zu ihm. Die Illusion, innerhalb derer die Raabeschen Menschen der Werke zwischen dem „Schüdderump" und dem „Stopfkuchen" leben, war jeweils eine nur für sie wertvolle. Hier aber ist es anders. Das gesicherte Bürgertum ist für Karl Krumhardt ein objektiver Wert. „Auf daß und damit die Welt bestehe und ordnungsgemäß an nachfolgende Geschlechter weitergegeben werde" (247, vgl. auch 360, 103). Ihm will er sich darum nicht entziehen, obwohl er genau weiß, daß es ein Leben in Unfreiheit ist, oder, wie es im „Horacker" heißt, ein Leben nach dem Vers:

Stramm, stramm, stramm,
alles über Einen Kamm!

Ein Leben, von dem es auch gilt, daß die, die es durchleben,

4) Das Philisterium wird in den „Akten" glänzend charakterisiert durch die Kindheitserinnerung Veltens an die Verkletterung Helenens auf dem Osterberg: „Den Krumhardt höre ich noch zetern, ehe ihm der einzig richtige Philistergedanke kam und er zu Tal stürzte, den Nachbar Hartleben herauf und uns herunter zu holen" (312).

den Exerziermeister in irgendeiner Form ihr ganzes Leben lang nicht los werden, von der Wiege über die Schule hinaus bis in ihr numeriertes kühles Grab" (II, 1; 534). Aber das Leben in der Freiheit führt ja zum Verderben. Karl Krumhardt muß es an Velten erleben. Und doch — wenn er auch oft seinen Jungen nach den Köpfen griff und sorgenvoll nach den Höckern und Gruben tastete, ‚die ihnen die Begabung zum ruhigen Wandel auf der breiten Straße der goldenen Mittelmäßigkeit verbürgen!" (272), überfällt ihn zuweilen die bittere Erkenntnis, daß nicht er es ist, der ein wirklich wertvolles Leben lebt, sondern daß das gerade Velten Andres ist, vor dessen Lebensweg er, ganz wie seine Frau, seine Kinder bewahren möchte (375/76). Dieses ist die entscheidende Polarität: Karl Krumhardt erkennt es, daß sein Leben, das im Vergleich zu dem Veltens soviel gesicherter und geordneter erscheint, das in Wahrheit ärmere und gebundenere ist. Und doch entscheidet er sich für sich und seine Kinder und damit für die tragende Schicht der Gesellschaft für dieses Leben. Aus der Einsicht in den Wert des Lebens Veltens aber stammen Neid und Anerkennung für dessen Leben, die immer wieder in seinem eigenen durchbrechen (277, 280, 284, 287). Auch das Wort eines „hohen Chefs": „ein drolliger Patron; aber unter Umständen eigentlich zu beneiden und nachahmenswert!" (391) gilt ebenso für Karl Krumhardt; das Leben, das als das wertärmere erkannt wird, wird gleichzeitig als das lebensfähigere erkannt und darum bejaht.

Von dieser Erkenntnis aus muß Raabes Stellung zum Philisterium, das hier — man möchte sagen in Reinkultur — durch die alten Krumhardts gezeigt wird, beurteilt werden. Es ist die verstehenden und leise gewährenden Lächelns. Diese letzte Wendung ist neu im Werk Raabes, während es ja schon öfter ausgesprochen wurde, daß Erkenntnis der Wahrheit Abschluß von dem Leben der Allgemeinheit bedeutet („Kinder von Finkenrode", „Abu Telfan"). Ich glaube nicht, daß man diese neue Wendung einfach als Altersweisheit Raabes deuten darf; denn sie beruht nicht auf tolerierender, objektiver Schau, sondern auf persönlicher, bitterer Erkenntnis. Dies zeigt die immer wieder hervorgehobene Zerrissenheit Karl Krumhardts, die besondes in den Bemerkungen über seine Frau deutlich

wird. Sie beruht auf der gleichen Erkenntnis wie im „Schüdderump", daß das menschliche Leben überhaupt nur in der Illusion tragbar ist. Hier spricht es Veltens Mutter Karl Krumhardt gegenüber aus: „Auch die Illusion gehört eben zu seinen (Gottes) Mitteln, die Erde grün zu machen und schön zu erhalten . . ." (315). Das Philisterium als Ausdruck des Normativen, Unpersönlichen, „Sicherheit" Gebenden ist die geeignete Form unbewußter Illusion. Und wie nun Velten seine Mutter in der Illusion leben und sterben läßt, „daß ihr Söhnchen die Welt durch seine Tatkraft überwunden habe und weiter überwinden werde" und wie es „eine Sünde wäre, ihr die Illusion zu nehmen" (367), so läßt auch Raabe dem guten Bürger seine Illusion der Sicherheit, um ihm, wie Velten seiner Mutter, nicht die Freude zu nehmen. Es ist bei Raabe wie bei Velten eine bittere Erfahrung, die hinter dieser Gewährung der Illusion steht. Man ist versucht, diese Gewährung Barmherzigkeit zu nennen. Das Wort, das in den „Gedanken und Einfällen" steht: „— und so ist das, was ihr meine komische Heiterkeit nennt, nichts als das Atemschöpfen eines dem Ertrinken Nahen" (594), drückt denselben Sachverhalt von einer etwas anderen Seite aus.

Es mag befremden, daß „Stopfkuchen" so weitgehend frei von dem Hinweis auf die Illusion ist, ja geradezu die Proklamation des Lebens in der persönlichen Wahrheit bedeutet. Die Tatsache aber, daß die „Akten des Vogelsangs" n a c h dem „Stopfkuchen" geschrieben sind, scheint mir ein eindeutiger Beweis dafür zu sein, daß Raabe selbst an die Lebensmöglichkeit Stopfkuchens nicht glauben konnte. Dies wird noch gestützt dadurch, daß es nach Raabes eigenem Zeugnis das Anliegen des „Stopfkuchen" sein sollte, die „Kanaille" im Menschen zu packen und nicht das, eine geltende Lebensmöglichkeit zu verdeutlichen.

Die „Akten des Vogelsangs" sind das vorletzte vollständige Werk Raabes. „Hastenbeck", das nach ihnen geschrieben ist, ist frei von aller Lebensproblematik und zeigt in sehr eindrücklicher Weise, wie einfache Menschenkinder, die sich ganz der ihnen jeweils entgegenkommenden Situation hingeben, ohne nach Sicherungen für die Zukunft Ausschau zu halten, im Vertrauen auf „Gottes Wunderwagen" zu einem

Leben der Ruhe und Freude geführt werden. Nach „Hastenbeck“ ist dann „Altershausen“ geschrieben, das noch einmal Klarheit um den Sinn des Lebens sucht. Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß dieses Werk Fragment geblieben ist, obwohl Raabe es nahezu zehn Jahre vor seinem Tode begonnen hat. Fragment in dem Sinne, daß Raabe es wohl von sich aus nicht hat zu Ende bringen können, wenn er auch wie Fritz Feyerabend der Frage nach dem Sinn allen Menschenlebens dem gelassenen, beruhigten Bericht der Greisin Minchen Ahrens und dem Idiotenlächeln Ludchen Bocks gegenüber (347) tiefer nachgegraben hat. Dieses Werk mußte Fragment bleiben, weil es an Fragen rührt, deren Antwort dem Menschen verschlossen ist. So müssen wir die „Akten des Vogelsangs“ als letztes und gültiges Zeugnis Raabes über sein Verständnis des Menschen ansehen und dabei als Schlußerkenntnis aussprechen: Wir alle müssen in irgendeiner Illusion leben. Wenn wir uns nicht fügen wollen, sondern die Wahrheit für unser Leben suchen, müssen wir in Eigentumslosigkeit und Einsamkeit sterben, soweit es uns nicht vergönnt wird, dieser Wahrheit gemäß leben zu können. Selten einmal mag das der Fall sein. „Stopfkuchen“ ist dessen ein Zeugnis. Aber daß wir überhaupt auf diesem Wege verlassen und elend werden können, ganz ohne etwas dafür oder dagegen tun zu können, das macht deutlich, daß auch dieser Weg uns nicht in gültige Freiheit führt, sondern daß wir immer, auch da, wo wir meinen frei zu sein, abhängige und geknechtete Leute sind. Darum ist es „barmherzig“, die, die unbewußt in ihrer Illusion leben, darin zu lassen, da nur in ihr Glück und Behaglichkeit möglich ist.

3. Kein arbeits- und ordensreiches Leben ist Gewähr für wirkliche Sinnerfüllung. Das wird deutlich, „wenn man wieder Zeit hat". Sinnerfüllung hat ein Leben, das die ihm zugewiesene Existenz annimmt, als sei es die selbstgewählte. Diese Annahme aber kann nur durch Idiotie oder durch ein Wunder erklärt werden. Darstellungsform: Die Rückschau des erfolgreichen Mannes.

Einige wenige Worte müssen noch zu „Altershausen" gesagt werden. Es ist bezeichnend, daß es über dieses Fragment so gut wie keine Literatur gibt. Dies hat, soviel ich sehe, einen doppelten Grund. Einmal ist es zu einfältig (im positivsten Sinne), um mit einer wissenschaftlichen Interpretation erfaßt zu werden, sowie etwa Matthias Claudius durch wissenschaftliche Bemühung unbekannt bleibt. Es gilt von dem Fragment „Altershausen" für die Wissenschaft, was von der Heimat Altershausen für Fritz Feyerabend gilt: „Altershausen konnte ihm nur auftauchen wie das erste Kapitel der Genesis dem Geologen und Philosophen — nicht eine unbekannte, aber trotz aller Wissenschaft unbekannt gewordene Gegend" (256); und zum andern ist seine Fragestellung eine so schwierige, daß sie wiederum an die Grenze des Erkennbaren führt. Die Fragestellung ist folgende: Der Wirkliche Geheime Medizinalrat Prof. Dr. Feyerabend fand nach der Feier seines 70. Geburtstages, „was jeder sich zur Ruhe setzende Erdensarbeitsmann findet, daß — die Zeit nicht mehr so recht mit ihm fort wollte, ihn durch den Tag vorauf humpeln ließ" (229). Er hat jetzt wieder Zeit, spazieren gehen zu können, d. h. leben zu können ohne praktischen Zweck und muß dabei erkennen, daß er es erst lernen muß, „sich wieder im Leben außerhalb seiner Wissenschaft wenigstens in etwas zurecht zu finden" (232). Das bedeutet: Das Leben mit allen bürgerlichen Ehren

und Orden schließt ab von dem wirklichen Leben. Aber er will es sich zurückerobern, und so fährt er nach Altershausen. „Das Heimweh nach der Jugend — nach dem L e b e n hatte den Greis nach Altershausen getrieben" (323). Und nun muß er es dort erleben, daß er sich durch die „Aussicht auf a l l e s in Altershausen" vor die Frage gestellt sieht, die die gefährlichste für einen Menschen ist: „Liebster Freund, haben Sie auch einmal nackt vor dem furchtbaren Geheimnis des Selbstbewußtseins gestanden? Und wenn — wie verhielten Sie sich ihr gegenüber?" (267). In diesen beiden Zitaten wird die Doppelheit, auf die ich vorhin hinwies, deutlich. In der Einfachheit enthüllt sich hier die entscheidende Frage für ein Menschenleben. Durch Ludchen Bock, durch dessen Erinnerung das Heimweh in Fritz Feyerabend erwachte, wird der Wirkliche Geheime Rat Prof. Dr. Fritz Feyerabend vor sie gestellt, durch Ludchen Bock, den 70jährigen Stadtidioten von Altershausen, der „bloß mal auf den Kopf gefallen und so auf dem zwölften stehen geblieben" ist (263), d. h., dessen Selbstbewußtsein ein ganz anderes ist als das des Geheimen Rats. Eine klare Antwort auf diese gefährliche Frage gibt das Werk „Altershausen" nicht; weil sie wohl überhaupt nicht zu geben ist, mußte es Fragment bleiben. Und doch weist es die Richtung, in der allein eine Antwort zu finden ist. Diese Frage kann nicht in der Betrachtung, sondern nur in dem Verhalten selbst beantwortet werden. Ist dieses Verhalten das dem Selbstbewußtsein Entsprechende, so wird es sich an dem Ganzen des Lebens erweisen: Daran, daß das Leben selbst als ein sinnvolles empfunden wird. So ist es bei Ludchen Bock und bei Minchen Ahrens. Bei Ludchen Bock darum, weil das Selbstbewußtsein des Selbstbewußtseins fehlt und darum die Frage nach dem Selbstbewußtsein nicht gehört werden kann. Das Fragment bricht nun da ab, wo Minchen Ahrens die Erklärung dafür geben will, wie sie mit Ludchen Bock zusammengekommen ist. Diese Erklärung müßte den Sprung aufweisen, der sich in ihrem Leben vollzieht dadurch, daß sie von sich selbst fortgezogen wird, und Zufriedenheit und volles Genüge findet in dem Leben mit Ludchen Bock, das sie „an dem armen Alten des Weibes Beruf zum Kinderwarten so in Treue und Güte pflegt" (282) und darin allein ihre Ruhe fin-

det — nicht im Verzicht auf eigenes Glück, sondern ohne Begehren danach. Ich wage es auszusprechen, daß Minchen Ahrens ein weibliches Gegenstück zu Velten Andres ist mit dem Unterschied, daß sie, die Frau, deren Existenz nach Raabe durch die Liebe begründet ist, die Befreiung von dieser ihrer Existenz findet, während dies Velten Andres, für den als Mann die Liebe nicht diesen existentiellen Wert haben sollte, nicht gelingt. Velten und Minchen Ahrens gehören zusammen, weil für beide die Liebe der Prüfstein wird, an dem es sich entscheidet, ob sie auch außerhalb der eigenen Existenz in Freiheit leben, d. h. das ihnen verordnete Leben mit der gleichen Bejahung auf sich nehmen können wie die eigene Existenz. Hier sei nur kurz darauf hingewiesen, daß dasselbe Geschehen, das an Minchen Ahrens sich vollzieht, an Phöbe Hahnemeyer und Leonie des Beaux sich vollzieht, mit dem Unterschied zu Minchen Ahrens, daß dort beide Male der Sprung aus der eigenen Existenz heraus erklärt wird durch die Hinwendung zu Jesus Christus, die bei Minchen Ahrens nicht da ist. Für diesen Sprung ohne diese Hinwendung ist es Raabe nicht möglich, eine Erklärung zu geben. Darum mußte dieses Werk gerade hier abbrechen, und darum liegt seine entscheidende Bedeutung bei Minchen Ahrens und nicht bei Fritz Feyerabend. Auf die Bedeutung der drei Gestalten Phöbe Hahnemeyer, Leonie des Beaux und Minchen Ahrens kann ich erst bei der Schlußbetrachtung der „Unruhigen Gäste" eingehen, in der ich versuchen will, Raabes Stellung zum christlichen Glauben aufzuzeigen. Einige Worte noch zu Fritz Feyerabend. Wie ich bereits betonte, liegt seine Bedeutung darin, daß er es nach seinem erfolg- und arbeitsreichen Leben wieder lernen muß, sich „im Leben außerhalb seiner Wissenschaft wenigstens in etwas zurecht zu finden" (232). Das heißt, dieses sein so in jeder Hinsicht sich als positiv erweisendes Leben erweist sich als unzulänglich, wenn es vor die Aufgabe gestellt wird, mit sich und der einfachen Welt allein zu sein. Deutlich wird dies auch daran, daß für ihn die Aussagen des Parkwächters über das Fehlen des Ungeziefers und der Dohlen einen größeren Wahrheitsgehalt haben als die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung. „Er hatte auf mancher Schulbank gesessen, bis er es zu seiner jetzigen Stellung in seiner

wissenschaftlichen Welt und zu einem Titel Geheimrat gebracht hatte: Selten war er so mit der Überzeugung, daß der Professor auf dem Katheder recht habe, nach Hause gegangen" (235).

Dieser Fritz Feyerabend will das einfache Leben wieder lernen in Altershausen mit Ludchen Bock. Und mit Ludchen Bock tritt ihm nun ein Mensch entgegen, bar alles dessen, was seinem Leben Sinn und Inhalt gab; und doch für sich im Besitz jener Weisheit, die dem Geheimen Rat Prof. Dr. Feyerabend abhanden gekommen war. Jener Weisheit, die dem Menschen im Augenblick das von ihm Verlangte und ihm Angemessene erkennen und ergreifen läßt. „Gibt es den Ratskeller bei euch hier noch in Altershausen?" fragt Fritz Feyerabend seinen alten Freund. „Das alte, blödsinnige Stadtkind starrte den alten fremden Herrn an, wie verblüfft, ob der Dummheit der Frage. Dann lachte es nur, wie die Weisheit lacht, wenn sie durch Tatsachen antwortet . . ." (259). Dieses, daß Ludchen Bock im Besitz dieser Weisheit ist, macht seine Bedeutung für Fritz Feyerabend aus. Dieses alte blödsinnige Stadtkind hat für sich als ein auf dem zwölften Jahr stehen Gebliebener ein sinnvolleres Leben als Fritz Feyerabend mit allen seinen Orden und Ehren. Dies wird deutlich in und an allem, was Ludcken Bock tut; an seinem Pilzesammeln und Holzsägen, an seiner Kaninchenzucht und seinem Mogeln beim Mühlespiel und nicht zuletzt an seiner Traurigkeit über sein Unterliegen „den andern Jungens" gegenüber und sein spätes Nachhausekommen. Fritz Feyerabend wird es an all diesem deutlich, daß das Leben Ludchens ein für diesen glücklicheres und erfüllteres ist als das seine für ihn selbst! Bei welchem Leben liegt nun eine objektive Gültigkeit? Das ist die Frage, die dahinter steht, wenn es heißt: „Das Heimweh nach . . . dem L e b e n hatte den Greis nach Altershausen getrieben, und er mußte es nun herausbringen, w a s L u d c h e n B o c k d a z u z u s a g e n h a b e!" (323). Eine Antwort auf diese Frage versucht Raabe durch den Nußknackertraum zu geben (323 ff.), obwohl dieser nicht die Wahrheitsfrage, sondern die Frage nach der Vergänglichkeit zum Thema hat. Aber in einer kleinen Bemerkung findet sich auch Raabes Stellungnahme zu dieser Frage, und zwar weist sie in die uns bekannte Rich-

tung, daß nur die Illusion das Leben ertragbar macht. Und hier heißt es nun, daß trotz der Vergänglichkeit und Unzulänglichkeit der Welt „weitergeknackt wird", d. h., daß das Leben, so wie es vor jedem einzelnen liegt und für ihn besteht, durch ihm angemessene Tat durchlebt werden muß. Dann allerdings bricht die Frage nach dem Sinn des Lebens noch einmal auf, und es wird eingestanden, daß sie im Grunde ohne Antwort bleiben muß. „Wirklicher Geheimrat Prof. Dr. Feyerabend griff eine Nuß unter dem Weihnachtsbaum in der blauen Stube, der Weihnachtsstube seines Vaterhauses, auf, schob sie dem Nachfolger im Reich irdischen Erfolges zwischen die weißglänzenden jungen Zähne, faßte ihn um die Schulter herum nach dem Zopf und — drückte — und — es knackte. Er knackte, der Kronenerbe, er knackte trefflich; aber — — sie kamen ja beide, der Alte wie der Junge, aus der nämlichen renommierten Fabrik, und wenn auch die Welt, wie sie war, nicht unterging, viel anders wurde sie auch nicht durch den neuen Ersatzmann .....

Den Kern der eben geknackten vergoldeten Nuß in der Hand, sagte der Alte lächelnd:

„Die Welträtselnuß war es noch nicht, die durch ihre Vermittlung ihr Innerstes herausgab, lieber Kollege. Das Resultat ist diesmal recht gut. Knacken Sie ruhig weiter, es gibt immer noch besseres, und — wenn Sie sich müde gekaut und geknackt haben und ernüchtert vor dem Schalenhaufen stehen, dann machen Sie es wie ich: ärgern und grämen Sie sich nicht! Zu seinem Ärger und Überdruß hat man noch manchmal seinen Spaß und sein Vergnügen und zu seinen Schanden seine Ehren. Sehen Sie sich auf dem Tische um: vorm Jahr, als ich hier jung war, war es dieselbe Gesellschaft um mich her!"

„Es wird weiter geknackt!" schluchzte der Nachfolger im Erdengeschäft. Er brachte zwar in der Umarmung des verbrauchten Seniors die Arme nicht vom Leibe los, aber zwei Harztränen entrangen sich dem Zirbelholz, aus dem er gedrechselt war. Und rundum in der alten, blauen Stube duftete es immer lieblicher und glänzte es immer bunter und zauberhafter. Die vom Vater Feyerabend ausgeblasenen Wachslichter an der Tanne leuchteten dem Sohn zur Nachfeier seines siebenzigsten Geburtstages noch einmal auf; aber mit magi-

schem Lichte sub specie aeternitatis. Der ganze Weihnachtstisch, die Arche Noah nicht ausgeschlossen – die Sündflutschiffbauer, den bösen Ham eingeschlossen – alles, alles erhob sich zum Jubelruf:

„Es wird weiter geknackt!"

Nur — die Schönste — die wunderschöne junge Dame mit der Courschleppe und dem rosigen Wachsgesichtchen, jene Reizendste, Jüngste, die vorhin zuerst mitleidig dem verjährten Krüppel das lebenswarme weiße Händchen hingehalten hatte, sie schlug plötzlich die Hände mit dem Spitzentaschentuch vor die Augen und weinte bitterlich. –

Und nunmehr war es nicht mehr der Nußknacker vom vorigen Jahr von dem Weihnachtsabend vor 60 Jahren: es war wieder der Wirkliche Geheimrat Prof. Dr. Feyerabend, der in der blauen Stube stand und seufzte – nicht mehr das Wort an den Nachfolger richtend:

„Ja, was soll man den armen Kindern zum Troste sagen? daß ihre Töchter so schön werden wie sie?" ..... (331).

Dies also sind die beiden Linien, die durch „Altershausen" hindurchführen: 1. Das menschliche Leben läuft ab unter dem Zeichen der Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit. Die Bemühungen des Menschen, die Weltnuß zu knacken, sind erfolglos. Aber das Knacken selbst kann in Ärger und Verdruß Spaß und Vergnügen bringen und zu Schanden auch Ehren. Darum ist die beste Lebensmöglichkeit für den Menschen die, nicht auf Resultat und Erfolg zu blicken, sondern ruhig weiter zu knacken. 2. Die Frage nach dem Sinn eines solchen Lebens läßt sich nicht unterdrücken. In den „Akten des Vogelsangs" aber ist es deutlich geworden, daß das Verwirklichen der eigenen Existenz keine Gewähr für ein sinnvolles und darum ruhiges und wahres Leben bietet. Fritz Feyerabend, der, als er „Zeit" hat, sein Leben als unecht erkennt, findet in seiner Heimat zwei Menschen, deren Leben für sie selbst sinnvoll ist. Ludchen Bock, der ein Kind geblieben ist, unberührt von allem Wissen und Bewußtsein des Erwachsenen, des „Menschen", und Minchen Ahrens, die fähig geworden ist, die eigene Existenz hinzugeben und eine ihr zugewiesene als eigene anzunehmen, und die darin Ruhe und volles Genüge

findet. Für Ludchen Bock liegt die Erklärung in seiner „Idiotie", für Minchen Ahrens kann Raabe keine geben, darum bricht das Werk ab.

So bleibt also als letzte Erkenntnis Raabes bestehen, daß der Mensch in einem sinnlosen und unruhigen Leben leben muß. Als einzige Möglichkeit zu scheinbarer Ruhe und Behaglichkeit zu kommen, ergibt sich die Illusion in ihrer doppelten Möglichkeit. Es gibt vom Menschen her keine Möglichkeit, in Freiheit in Verwirklichung der eigenen Existenz zu leben.

V. LÖSUNG.[1])

„Der Friede Gottes gibt die wahre Weltüberlegenheit" (Ahrbeck S. 94).
Darstellungsform: Christliche Existenz.

Wir haben versucht, die Lebensbewegung Raabes aufzudecken, und haben dabei feststellen müssen, daß Raabe von Anfang an das menschliche Leben als ein von fremden Mächten, von Dämonen beherrschtes ansah, die sich durch die Leidenschaften der Menschen bemächtigen. Seine Bemühungen waren darauf gerichtet, die Möglichkeiten aufzuspüren, die es aus diesem Bann befreien können. Zunächst war es die der Befreiung durch Verzicht auf eigenes Erleben. Durch Verzicht, der aus der Erfahrung der Macht der Dämonen oder aus erkennender Betrachtung stammte („Ein Frühling", der „Heilige Born", „Die Kinder von Finkenrode"). Dann wurde die Gewalt der den Menschen beherrschenden Mächte immer stärker gesehen, so daß es keine Möglichkeit des Entweichens mehr gab. Es waren nun nicht mehr nur persönliche, sondern überpersönliche geistige Mächte, die das Menschenleben bestimmten. („Nach dem großen Kriege", „Unseres Herrgotts

1) Die Besprechung der „Unruhigen Gäste" habe ich an den Schluß gestellt, weil in diesem Werk die Möglichkeit wahrer Sinnerfüllung deutlich wird. Es wird aus den folgenden Ausführungen — so hoffe ich — deutlich werden, daß ich mir bewußt bin, daß die christliche Existenz für Raabe qualitativ e i n e unter vielen ist, wenn sie dabei auch an erster Stelle für ihn stehen mag. Hierfür ist es bezeichnend, daß Velten gerade Leonie des Beaux gegenübersteht. Aus der Unmöglichkeit einer Erklärung der Existenz Minchen Ahrens' aber glaube ich schließen zu dürfen und müssen, daß Raabe selbst christliche Exstenz nur als Phänomen, nicht als Wirklichkeit kannte. Wenn ich daher dieses Kapitel „Lösung" überschrieben habe, ist das als objektive, nicht als Raabesche Erkenntnis zu verstehen.

Kanzlei".) Freiheit war nur möglich in Bejahung dieser Mächte. Dabei entstand die Frage, ob die zu bejahenden Mächte notwendig inhaltlich genau festgelegt sein müßten, oder ob nicht auch „das Ideal" als sittlicher Wert die den Menschen bestimmende Macht sein könnte. Dies führte zu dem Erziehungsroman „Die Leute aus dem Walde". Im „Hungerpastor" war dann der Drang zu den Idealen im wachsenden Menschen die bestimmende Macht, nicht mehr das von den Erziehern vorgehaltene Ideal. Daneben stand als Gegenprinzip der von Dämonen oder „dem Bösen" beherrschte Mensch. Durch ihn, der sich nicht als Phantom, sondern als geltende Wirklichkeit erwies, entstanden schwerwiegende Zweifel an der Gültigkeit des Ideals. („Drei Federn.") Der Mensch stand jetzt, da sich das Leben in jeglicher idellen Bindung als zufällig erwiesen hatte, vor einem leeren Ich, dessen Leere er zu entfliehen suchte, indem er nur für dieses Ich lebte, d. h. indem er bewußter Egoist wurde. Hierbei versank er in apathischen Lebensüberdruß. Eine Rettung brachte nur bewußte Zuwendung zur Welt des Ideals und Unterstellung unter sie. Aber hiermit war die entscheidende Wendung eingeleitet. Es ging nun nicht mehr um die Stellung des Menschen zu irgendwelchen ideellen Mächten, sondern um die Frage, wie er mit der Leere seines Ich fertig wurde („Abu Telfan"). Es blieb hier nichts weiter als ein Ertragen, das für die Frau einen Abschluß von allem lebendigen Leben, für den Mann einen solchen in scheinbarer Teilnahme am Leben der „Lebendigen" mit sich brachte, oder es blieb das Leben derer, die die Leerheit des Ich nicht erkannt haben und daher, wenn sie sich den ihnen absolut erscheinenden ideellen Werten zuwenden, in Illusion leben. Damit war das Thema aller noch kommenden Werke angeschlagen: Da die Wahrheit des Menschenlebens Sinnlosigkeit und völliges Ausgeliefertsein an fremde Gewalten bedeutet, da es durch keinerlei Anstrengungen, auch nicht durch die ethisch höchste, zu einem objektiv und absolut wert- und sinnvollen Leben kommen kann, ja, da gerade an einem mit menschlichen Maßstäben, nach menschlichen Kategorien gemessenen „vollkommenen" Leben die Ohnmacht und Hilflosigkeit des Menschen deutlich wird, zeigte sich als einzige Lebensmöglichkeit die volle Hinwendung zur Gegen-

wart zu einem in ihr vorfindbaren Wert und schließlich zu sich selbst. („Schüdderump.") Resultiert eine solche Hinwendung — alle „echten" Menschen Raabes stehen in ihr — nicht aus der Erkenntnis der Nichtigkeit des menschlichen Lebens, so ist sie Ausdruck einer unbewußten Illusion und daher großer Unfreiheit. Am ausgeprägtesten ist dies beim Philisterium der Fall. Resultiert sie aber aus dieser Erkenntnis, so ist sie Ausdruck großer Freiheit. Dies ist bei all den Menschen der Fall, die „frei durchgehen", d. h. die ihren Packen auf sich nehmen und den Grenzwächtern zwischen dem „Gebiete des soliden, alltäglichen, bürgerlichen Menschenverstandes und dem unendlichen Reiche des Abenteuers" zu entgegen suchen (II, 5, 244 ff.). Das „Frei Durchgehen" ist nicht so zu verstehen, als bestünde es in einem in das Reich des Abenteuers Gelangen, wie es erscheinen könnte, wenn man die Definition, die Raabe ihm gibt, aus dem Gesamtverständnis herausreißt. „... wer geht frei durch? Niemand anders als derjenige, welcher Glück hat beim Schmuggel nach Avalun, der auf Seitenpfaden sich durch die Wildnis zwängt und geduckt bei Nacht über die Heide schleicht" (245). Das Frei-Durchgehen besteht vielmehr im Akt des Grenzübertrittes. Hier wird es deutlich, daß das Bild den Rahmen sprengt, in den es hier gestellt ist. Der Sinn eines Grenzübertrittes im alltäglichen Gebrauch ist die Besitznahme eines anderen Landes. Gerade das aber ist hier nicht gemeint. Fuß fassen im Lande des Abenteuers bedeutet genau so Gefangenschaft, wie das Leben im Philisterium. Günther Wallinger („Die Kinder von Finkenrode"), Felix Lippoldes („Pfisters Mühle"), Paul Ferrari und in gewissem Sinne auch Wunnigel sind dessen Zeuge. Nein, der Wert des Frei-Durchgehens besteht in der Fähigkeit, sich im Zustand des Grenzübertrittes zu halten, wenn denn das Bild einmal so weit wie möglich durchgeführt werden soll. Er besteht darin, daß man die Seitenpfade erkennt und einschlägt, die Seitenpfade, die nicht unter der Aufsicht aller Mächte, die gern „klar sehen" (244) stehen, die nicht von diesen Mächten vorgeschrieben werden, sondern die erwählt werden, weil sie die im Augenblick gewiesenen und darum rechten sind. Daß Raabe diesen Vergleich so verstanden haben will, geht aus der Anwendung hervor, die er selber für die Menschen deutschen

Adels macht. „So tragen wir auch unseren Packen und suchen damit den Grenzwächtern zu entgehen. So gehen wir den Schmugglerpfad durch das Dasein mit Natalie Ferrari und Frau Professorin Schenk, mit dem Hunde Wassermann und seinem Herrn, dem Unteroffizier und jungen Ästhetiker Ulrich Schenk vor Paris ....." (245). Es geht ebenso hervor aus dem Schluß dieses Kapitels: „Axiom: Man kann zu Zeiten auch eine Nachtdroschke benutzen, um die zu Anfang dieses Kapitels erwähnte Grenzlinie zu kreuzen. Man kann sie aber auch überschreiten, indem man eben dieser Droschke weinerlich-beruhigt mit halb offenem Munde nachstarrt wie der Leihbibliothekar Herr Karl Achtermann —" (254). Hier reicht wieder das Bild nicht ganz aus: Aber deutlich wird doch, daß es auf den Akt des Grenzübertrittes, auf die Fähigkeit dazu, ankommt, nicht auf das Erreichen eines anderen Landes. Ein solches Frei-Durchgehen ist aber nur möglich, wenn man die Aufsicht der Grenzwächter, d. h. die Mächte des Philisteriums einerseits, und die der Leidenschaft andererseits, kennt. Nachdem Raabe dieses Frei-Durchgehen in vielen Möglichkeiten dargestellt hat, stellt sich ihm doch noch einmal die Frage, ob es denn in keiner Weise eine Lebensmöglichkeit gäbe, die in sich sinnvoll wäre. Es trat dabei die Selbstbesinnung und Selbstverwirklichung auf („Stopfkuchen"), die sich aber dann auch nicht als garantierte Sicherung erwies, ja die gerade in Sinnlosigkeit und völlige Einsamkeit hineinführte („Die Akten des Vogelsangs"). So stand dann das Altersfragment Raabes von neuem vor der Sinnfrage des Lebens, die hier zwei Antworten fand, die außerhalb des menschlichen Willens liegen. 1. Die der gänzlichen Unbewußtheit um die eigene Existenz und 2. die der Übernahme einer zugewiesenen Existenz als der eigenen, die dadurch gesichert ist, daß sie dem Zufall der persönlichen Anlagen entnommen ist, aber trotzdem die Form der Verwirklichung der eigenen Existenz aufweist. Die Erklärung dieser Möglichkeit aber ist Raabe nicht möglich gewesen.

Wir halten fest: Die dem Menschen mögliche und ihn zu einer gewissen Sicherung und Freiheit führende Lebensmöglichkeit ist die Hinwendung zur Gegenwart, die bewußte oder unbewußte Illusion bedeutet. Jede andere Möglichkeit ist „un-

normal“ oder ein Wunder.[2])

Diese Erkenntnis Raabes bringt sehr nahe an die des Predigers Salomo heran, die er als Summe all seiner Bemühungen und Erfahrung ausspricht, die nun aber eine ganz andere, positive, Begründung hat. Es heißt dort im 9. Kapitel im 10. Vers: „Alles, was dir vorhanden kommt zu tun, das tue frisch“ und im 5. Kapitel im 17. Vers: „So sehe ich nun das für gut an, daß es fein sei, wenn man ißt und trinkt und gutes Mutes ist in aller Arbeit, die einer tut unter der Sonne sein Leben lang, das ihm Gott gibt; denn das ist sein Teil.“ Wenn nur dies bei dem Prediger Salomo stehen würde, so dürfte man wohl sagen, daß seine Erkenntnis sich mit der Raabes deckt. Nun aber geht es hier im 18. und besonders im 19. Verse weiter: „Denn welchem Menschen Gott Reichtum und Güter gibt und die Gewalt, daß er davon ißt und trinkt für sein Teil und fröhlich ist in seiner Arbeit, das ist eine Gottesgabe. Denn er denkt nicht viel an die Tage seines Lebens, weil Gott sein Herz erfreut.“ Die Zuwendung zur Gegenwart ist hier also begründet durch die „Freude am Herrn“ (Nehemia 8, 10), die die Grundlage aller irdischen genannt wird. Von dieser Freude steht nichts in dem Werk Raabes. Darum muß die Hinwendung zur Gegenwart Illusion bleiben. Für uns aber ergibt sich die Pflicht, Raabe da nachzugehen, wo er sich mit dem christlichen Glauben auseinandersetzte, da in ihm ähnliche Erkenntnisse zu völlig anderen Konsequenzen führen (vgl. Anm. auf S. 227), nun aber nicht in Einzelurteilen, sondern es gilt festzustellen, welche Bedeutung er diesem „Phänomen“ des menschlichen Lebens zuspricht. Dies kann geschehen an einer Untersuchung der „Unruhigen Gäste“.[3])

---

2) Vgl. dazu: „Deutscher Adel“ S. 328. „Auch Kinder, Verrückte und Tiere gehen wohl frei durch. Uns verständige Leute sollte jedesmal, wenn wir den Weg nicht zu finden wissen, ein Grauen ob dieser Tatsache ankommen“, und die 8. der „Duineser Elegien“ von Rainer Maria Rilke.

3) Ich halte mich hierbei bewußt von aller Interpretation fern, die nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Frage steht — wie reizvoll sie auch sein möge — da, wie ich schon eingangs dieses Kapitels erwähnte, die Spätwerke Raabes ihres Reichtums wegen nur in Einzelwürdigungen auf alle ihre Phänomene hin untersucht werden können.

Wie ist die Gestalt Phoebes innerhalb der Raabeschen Menschen zu verstehen? Ist ihre Existenz eine Möglichkeit unter vielen oder steht sie ihnen als eine völlig andere gegenüber? Die besonderen Merkmale, die von Phoebe ausgesagt werden, sind ihre Sicherheit und Gelassenheit, das Fehlen der mindesten Aufgeregtheit (414/15). Das Entscheidende aber sagen andere von ihr aus, denn es liegt nicht in allgemein faßbaren Zügen, sondern es ist nur faßbar und wird nur deutlich in ihrem Verhalten in den jeweiligen Situationen, in ihrem Verhalten zu den Menschen ihrer Umgebung. So sagt Störenwagen: „Wer kriegt da (in die Welt) mit allem Nachsinnen und Studieren einen Verstand herein? einen Sinn, bei dem er sich beruhigen kann, wenn er für sich allein ist und sitzt, weil er sich in dem Wirrwarr nicht zurechtfinden kann wie ich? Ja, das gibt man sich nicht, das wird einem gegeben. Und wer die Gabe hat, der weiß nichts davon, als wie ein Mensch nichts von Hunger verspürt, wenn er satt ist. Und als ein solcher Mensch geht unser Fräulein, unsere Phöbe über die Erde, und wer darüber nachdenkt, der findet kein Ende und steht von ferne und sieht sie und wundert sich wie über das allergrößte Wunder“ (581). Veit Biehlow spricht von seiner „Schwester in ihrem unnahbaren Burg- und Gottesfrieden“ (587). In Text aber, als Urteil Raabes, heißt es von Phöbe: „Der Gast, der an diesem Abend gekommen war, hatte keine Unruhe, keine Angst, keinen Zank und Lärm der Welt in sie (die zur Siechenhütte gewordene Apotheke „Zum wilden Mann“) hineingetragen. Er hatte sich nur selber gebracht, und haben wollte er auch nichts für sich, und der schönen Valerie wollte er auch all das Ihrige lassen“ (558), und dann später: „So ist die Gnade, oder wie ihr gelehrt wurde zu sagen, die Gnade des Herrn, auch über ihr gewesen in dieser bösen Zeit ihres jungen Daseins unter uns anderen . . .“ (580), und dann zum Schluß noch einmal: „Sie ist die einzig Gewappnete unter all den Rüstungslosen, die einzige Ruhige unter all den Aufgeregten, die einzige Gesunde unter all den Kranken. Ohne ihr Zutun hat sie die Gabe — die Gnade, von der Spörenwagen, der Kommunist, auf dem Wege nach Hause redete“ (592). Und der Schluß macht es auch noch einmal deutlich, daß Phöbe unberührt von dem Geschehen des Säkulums bleibt.

„Wo aber ist nun Phöbe in diesem Augenblick mit ihren Gedanken? Nicht bei den Freunden aus dem Säkulum im fernen Palermo; nicht bei dem Bruder, dem Pfarrer Prudens Hahnemeyer — bei all diesen unruhigen Gästen des Erdenlebens.

Bei ihren Kindern in Schmerzhausen ist sie in ihren Gedanken und eben lächelt sie und spricht leise:

‚Daß mir keines den Reigen stört, sonst muß ich böse werden!'" (592).

Ist die Ruhe und Gelassenheit Phöbes als eine weltimanente Lebensmöglichkeit zu verstehen, wenn sie auch als „Gabe" oder „Gnade" — diese beiden Ausdrücke werden ja als Synonyma gebraucht — bezeichnet wird, d. h. ist sie zu verstehen als eine Möglichkeit der Illusion oder als etwas ganz anderes? Ich verweise bei dieser Fragestellung auf die schöne Arbeit Hilde Schneiders, deren Grundlage die Trennung der Welten in die des Säkulums und dessen Gegenspieler, die Welt des Bösen und die Welt der Gnade (37, vgl. das ganze Kapitel über „Spieler und Gegenspieler") ist, denn sie richtet sich zugleich an Hilde Schneider. Es ist diese: Stehen diese beiden Welten, die beide „absolute Wirklichkeiten" sind, sich als Wirklichkeiten des raum-zeitlichen, also des historischen Geschehens gegenüber, oder bedeutet die Welt der Gnade einen Einbruch in dieses Geschehen? Diese Fragestellung ist die Frage nach Raabes Verständnis des Christentums. Hilde Schneider wird ebenfalls zu ihr geführt und von ihr aus wiederum zu vielen Teilfragen, die sich mit Notwendigkeit aus ihr ergeben (47). Sie lehnt es ab, auf diese Fragen näher einzugehen, da eine sichere Antwort auf sie nicht möglich ist, und es beim epischen Dichter nicht eigentlich auf eine Stellungnahme, sondern auf Erkenntnis der beiden Seiten der Wirklichkeit ankommt. Sie fährt dann fort: „Aber bedeutet diese Erkenntnis nicht schon eine Stellungnahme? Hier steht das große Fragezeichen? Zu einer Erkenntnis entscheide ich mich nicht. Sie wird mir letzten Endes gegeben (freilich nicht ohne eigenes Bemühen), Stellung aber nehme ich zu ihr erst durch ihre Verwirklichung im Leben und in der Tat. Und so ist eigentlich die Frage nach Raabes Stellungnahme müßig, da es uns hier ja um die dichterische Gestaltung seiner Erkenntnis geht. Seine Erkenntnis von der Welt aber ruht auf dem glei-

chen Boden wie die christliche — mag er nun die Konsequenzen bis zu Ende ziehen oder nicht" (47/48).[4]) Hilde Schneider also lehnt es aus anzuerkennenden Gründen ab, auf die von uns aufgewiesene Frage näher einzugehen und beschränkt sich auf die Darstellung der Entscheidung der Gestalten. Sie muß hierzu die Gestalt Veit Biehlows wählen, da sie die einzige ist, die im Ablauf der geschilderten Geschehnisse Anteil nimmt an beiden Welten. Wir dagegen müssen uns der Gestalt Phöbes zuwenden, da sie es ist, die die „vollkommenste Verkörperung" (48) des Reiches der Gnade ist. Daß sie von Raabe so verstanden werden will, machen die bereits angeführten Zitate deutlich. Hier scheint noch einmal ein ideelles Menschenverständnis vorzuliegen. Der Grund dafür liegt darin, daß Phöbe nicht aus sich selbst lebt, wie all die anderen freien Menschen Raabes, sondern daß sie ihre Ruhe und Sicherheit empfängt von dem Herrn. Von Raabe her gesehen soll diese Gestalt so verstanden werden, daß sie sich dadurch auszeichnet, daß sie ganz Empfangende ist, während die anderen freien Menschen Raabes gleichsam aus sich selbst existieren. Phöbe erscheint nicht als die, die von sich aus frei ist, sondern als die, die freigemacht ist. Wie wir Raabe verstehen müssen, kann es ihm hier nicht darauf ankommen, ein christliches Ideal als verbindlich aufzustellen, sondern vielmehr darauf, zu zeigen, daß unter den Möglichkeiten eines freien Lebens auch die des christlichen besteht (s. u. S. 229). Zwei kleine, nahezu unscheinbare Bemerkungen, die eine von Raabe selbst, die andere von Spörenwagen, der in seinen Reflexionen aber auch als Vertreter Raabes verstanden werden kann, zeigen auf, wie Raabe selbst diese Gestalt in ihrer Verkörperung des „Reiches der Gnade" verstand. „So ist die Gnade, oder wie ihr gelehrt wurde zu sagen (von mir gesperrt) die Gnade des Herrn ..." (580) und in einer Welt, wo von Anfang an (von mir gesperrt) so ein Unterschied gesetzt (von mir gesperrt) ist ..." (581). Das erste Zitat weist darauf hin, daß

4) Es ließe sich hier fragen, ob und wie weit eine solche Parallelität der Erkenntnis biblisch legitim ist. Da dies aber eine anscheinend primär theologisch bestimmte Frage ist, sei sie hier nicht weiter ausgeführt, sondern nur die Fragestellung angedeutet.

Raabe einen Unterschied macht zwischen der „Gnade“ und der „Gnade des Herrn“.

Von der „Gnade“ wird im Werk Raabes häufig gesprochen (I, 1, 196; I, 2, 390; I, 5, 340; II, 2, 214; III, 1, 186, 274; III, 2, 458, 580; III, 4, 224; III, 5, 129, 414). Der Gebrauch dieses Terminus ist zunächst ein wechselnder. Zunächst wird er in Redewendungen einfacher Christen gebraucht. In Redewendungen, denen man es anmerkt, daß sie den Sprechenden ernst sind, daß sie Raabe ihnen aber als gängige Redensart in den Mund legt, die durch ihn keine Eigenbedeutung erfahren hat (I, 1, 196; I, 2, 390). Daneben findet sich aber auch schon eine gewisse Eigenbedeutung. Zunächst in den „Kindern von Finkenrode“ (II, 2, 214). Wenn da Günther Wallinger von der „Hand der Gnade“ spricht, die über ihm war, so spricht er zwar davon im Zusammenhang mit dem alten Neujahrslied „Laß dies sein ein Jahr der Gnaden“, aber er meint hier die „Seligkeit und Befriedigung“, die über ihn kommen, als er unter dem Klang der Neujahrsglocken der Heimat sein Selbstbewußtsein wiederfindet. „Unter der Gnade sein“ bedeutet hier ein Sein, das den Zugriffen der „unheimlichen, nebelhaften, wirbelnden Gestalten“ entzogen ist. Es ist eine formale Aussage; über die Inhaltlichkeit dessen, was diesen Zugriff abwehrt, wird nichts ausgesagt. Deutlicher wird dieselbe Eigenbedeutung, die Raabe der „Gnade“ gibt, in den „Leuten aus dem Walde“, nur wird es dort gleichsam von der negativen Seite her deutlich gemacht. Es heißt dort: „Hier sind wir: die Alten, die den Kampf um das Dasein so ziemlich hinter sich haben, und die Jungen, welche soeben in den Kampf eingetreten sind, und die von den Grauköpfen wissen wollen, wie sie durch den großen wilden Wald, den gnadenlosen Wald gekommen sind“ (340). Noch deutlicher wird es im „Schüdderump“. „Jetzt führte der Herr von Glaubigern mit dem gnädigen Fräulein die Tonie Häußler spazieren, und die Stunden der Gnade, die ihm in den sechs Jahren, von denen hier die Rede ist, zuteil werden, folgten einander immer lichter und lieblicher auf dem Fuße“ (186). Hier wird es ganz deutlich, daß die Stunden der Gnade solche Stunden sind, in denen der Gemeinheit und Gewöhnlichkeit die Macht entzogen ist. Wenn nun in den „Unruhigen Gästen“ unterschieden wird zwischen

der „Gnade“ und der „Gnade des Herrn“, so ist mit dieser Unterscheidung dem Sein unter der Gnade eine Inhaltlichkeit beigegeben, der nur in diesem Falle eine Gültigkeit zukommt. Wenn es hier direkt heißt: „Wie ihr gelehrt wurde zu sagen“, so scheint mir hierin die Absicht Raabes sich auszudrücken, die Gnade, unter der Phöbe lebt, gleichsam als Einzelfall der Gnade der freien Menschen zu verstehen. Die christliche Existenz Phöbel würde damit in eine Reihe gestellt mit all denen der freien Menschen.

Ist diese Feststellung gleichbedeutend damit, daß die christliche Existenz Phöbel von Raabe als Illusionsmöglichkeit verstanden werden will? Auf rein gedanklich theoretischem Wege müßte diese Frage wohl bejaht werden. Es scheinen mir aber Anzeichen dafür vorhanden zu sein, daß sie verneint werden muß. Bevor ich auf diese Frage näher eingehen kann, muß noch einmal deutlich gemacht werden, wodurch die Stellung des freien Menschen zur Illusion gekennzeichnet ist. In „Abu Telfan“ wurde dieser Begriff herausgearbeitet und aufgezeigt, daß das Leben der „Lebendigen“ dadurch gekennzeichnet ist, daß sie die Wahrheit des menschlichen Seins nicht erkennen. Die Erkenntnis dieses Seins führte in ein Leben des Abschlusses und der Betrachtung. Der nächste Schritt wurde dann im „Schüdderump“ vollzogen, in dem aus diesem Leben ein solches tätiger Hinwendung zur Gegenwart wurde. Durch diese Hinwendung wurde die bittere Wirklichkeitskenntnis nicht verdeckt, sondern gerade auf sie gründete sich diese. In dieser objektiven Illusion lebten also die Menschen in subjektiver Wahrheit. Dieses Leben ist es, daß dann als das Leben derer bezeichnet wird, die „frei durchgehen“, weil sie in dieser Erkenntnis unabhängig sind von den Urteilen der Menschen wie von Schicksalsschlägen. In zwei Linien wird diese Lebensmöglichkeit durchgeführt: 1. in den Menschen, die an keinerlei Inhaltlichkeit gebunden sind, sondern jeweils das ergreifen, was ihnen zu Füßen liegt; wie z. B. die Menschen des „Deutschen Adels“ oder Adam Asche in „Pfisters Mühle“ oder auch der Pate Schnarrwerck im „Lar“, und 2. in die, die sich an eine bestimmte Inhaltlichkeit anklammern und in ihr volles Genüge finden, in dem Wissen, daß diese ihrem Leben Sinn und Inhalt gebende Größe, die für sie

zwar von absoluter Geltung, in Wahrheit aber nur relativ ist (Onkel Fabian Pelzmann [in „Fabian und Sebastian"], Konrektor Eckerbusch und Pastor Winkler aus „Horacker", der Rottmeister Brüggemann in „Wunnigel", während Wunnigel selbst daran zuschanden wird, daß er seine eigene Relativität vergißt und dadurch in Abhängigkeit der Banalität gelangt).

Wodurch nun wird es entschieden, ob ein Mensch frei durchgehen kann oder ob er zu den Philistern gehört, ob er zum Reich der Gnade oder zu dem des Bösen gehört? um mit Hilde Schneider zu sprechen. Raabe gibt darauf eine eindeutige Antwort: Diese Entscheidung ist eine präexistente, d. h. sie ist von dem Schicksal gefällt und läuft nach dessen Willen ab (Ahrbeck 31 ff.). In einer solchen schicksalhaften Bestimmung wird auch Phöbe von Raabe gesehen. „In einer Welt, wo von Anfang an so ein Unterschied gesetzt ist, wie zwischen meinem Fräulein ... und uns allen andern!..." (581), sagt Spörenwagen von ihr. Auch dieses weist darauf hin, daß die Existenz Phöbes von Raabe mit denen der freien Menschen in einer Linie gesehen wird. Und doch besteht ein Unterschied zwischen Phöbe und den Frauengestalten, die das ihnen auferlegte Leben ebenso tapfer ertragen und durchstehen wie sie. Ich denke dabei besonders an Julie Kiebitz („Villa Schönow"), die Mutter Cruse (im „Alten Eisen") und die Tante Kennesiealle („Kloster Lugau"). Bei ihnen allen gründet sich ihre Überlegenheit und Unangreifbarkeit auf im Bewußtsein erhaltene bittere Erfahrung. Bei Phöbe Hahnemeyer dagegen ist beides ohne Erinnerung da. Julie Kiebitz, Mutter Cruse und die Tante Kennesiealle leben immer wieder durch ihre Erinnerungen; durch die Erkenntnisse, die ihnen ihr Leben gebracht hat, werden sie in ihrer Lebenshaltung immer wieder gestärkt. Bei Phöbe wird dies ausdrücklich abgelehnt. „Wo aber ist Phöbe in diesem Augenblick mit ihren Gedanken? Nicht bei den Freunden aus dem Säkulum im fernen Palermo; nicht bei dem Bruder, dem Pfarrer Prudens Hahnemeyer — bei all diesen unruhigen Gästen des Erdenlebens.

Bei ihren Kindern in Schmerzhausen ist sie in ihren Gedanken, und eben lächelt sie und spricht leise:

„Daß mir keines den Reigen stört, sonst muß ich böse werden!" (592).

Phöbes Unangefochtenheit bedarf keiner Stütze durch Erkenntnis und eigene Stellungnahme, Phöbe selbst i s t „die einzig Gewappnete unter all den Rüstungslosen, die einzige Ruhige unter all den Aufgeregten, die einzige Gesunde unter all den Kranken" (592). So hat sie auch die Unruhe, die Veit Biehlow in ihr Leben gebracht hat, nicht überwunden, — dann müßte sie immer von neuem überwunden werden, wenn er in ihren Gesichtskreis tritt —, sondern sie ist von ihr genommen. Ihr Leben ist, als wäre Veit nicht dagewesen. Ebenso ist es mit Leonie des Beaux in den „Akten des Vogelsangs", die ja Phöbe in vielen Dingen verwandt ist. Auch sie hat ihre Liebe zu Velten nicht überwunden, sondern auch ihr ist sie abgenommen, so daß beide sich darüber aussprechen konnten, wie sie durchs Leben gekommen sind und friedlich und ruhig voneinander scheiden konnten. „Viel, viel ruhiger als damals im Vorderhause, wo sie das Leben noch vor sich hatten" (415). Und nun bleibt einfach als Tatbestand stehen, daß diese beiden Menschen die einzigen im Werk Raabes sind, die das ihnen auferlegte Leben in voller Freiheit, d. h. nicht in entsagender oder „heroischer" Bejahung tragen, sondern als ihr eigenes und eigentliches Leben.[5]) Ich wage es auszusprechen, daß Phöbe eine echte christliche Existenz verdeutlicht, obwohl sie von Raabe nicht als eine solche gemeint und gewollt zu sein scheint. Es zeigt sich hier dasselbe Phänomen wie in „Unseres Herrgotts Kanzlei", daß der geschaffenen Gestalt eine andere objektive Bedeutung zukommt als die vom Dichter beabsichtigte. Der christliche Glaube als „Phänomen" hat für Raabe eine starke Überzeugungskraft, ja es scheint so, als sähe er in ihm die einzige Inhaltlichkeit, die den Menschen frei macht, da die Freiheit aller anderen Gestalten Raabes, in deren modis vivendi und nicht in inhaltlichen Gegebenheiten liegen. Dasselbe wird aus der Gestalt Leonies deutlich — und könnte es werden aus der Minchen Ahrens'. Wie ich schon bei der kurzen Besprechung von „Altershausen" ausführte, scheint mir der Grund dafür, daß dieses Werk Fragment geblieben ist,

5) Daß durch Veit ein Einbruch in Phöbes Leben erfolgt, während Velten der Anlaß wird, daß Leonie zu ihrem eigenen Leben findet, ist ein quantitativer nicht ein qualitativer Unterschied.

darin zu liegen, daß es Raabe nicht möglich war, eine ausreichende Begründung für die Existenz Minchens zu geben, eine Begründung für diese Existenz, die dadurch bestimmt ist, daß sie ebenso wie Phöbe ruhig, gewappnet und gesund ist.

Man kann wohl getrost mit Hilde Schneider sagen, daß die Erkenntnis Raabes sich weitgehend mit der christlichen Erkenntnis deckt. Aber sie muß notwendig eine Erkenntnis bleiben, die die verlorene Situation des Menschen aufweist, da sie zu verstehen ist als menschliche Bemühung und nicht als die eine Seite des richtenden und zugleich begnadigenden Wortes Gottes. Das Werk Raabes gehört darum zu den ernsthaftesten „im tiefsten Sinne realen" (Hilde Schneider 48) und darum Achtung gebietendsten menschlichen Bemühungen um die Existenz des Menschen, weil es aufweist, wie es um das Leben des Menschen bestellt ist ohne Jesus Christus.

Literaturverzeichnis.

Text:

Wilhelm Raabe, sämtliche Werke. (Verlagsanstalt Hermann Klemm, Bln.-Grunewald.)

Hilfsmittel:

Jaensch, Fritz: Wilh. Raabes Zitatenschatz.

Schulz, Hans Martin: Raabeschriften, Wolfenbüttel 1931.

Literatur:

Adler, Max: Wilhelm Raabes „Stopfkuchen". Wissenschaftliche Beilage des Programms Nr. 346 vom Salzwedler Gymnasium, Ostern 1911.

Ahrbeck, Hans: Wilhelm Raabes „Stopfkuchen". Diss. Göttingen 1929.

Bönneken, Margarete: Wilhelm Raabes Roman „Die Akten des Vogelsangs". Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft Nr. 22, Marburg 1918.

Brandes, Wilhelm: Wilhelm Raabe. Sieben Kapitel zum Verständnis und zur Würdigung des Dichters. Wolfenbüttel 1906.

Doernenburg, Emil und Fehse, Wilhelm: Raabe und Dickens. Ein Beitrag zur Erkenntnis der geistigen Gestalt Wilhelm Raabes. Magdeburg 1921.

Dose, Helene: Die Magie bei Wilhelm Raabe. Bln. 1921.

Fehse, Wilhelm: Wilhelm Raabe. Sein Leben und seine Werke. Braunschweig 1937.

Gerber, Paul: Wilhelm Raabe. Eine Würdigung seiner Dichtungen. Leipzig o. J.

Guardini, Romano: Über Wilhelm Raabes „Stopfkuchen". Wiesbaden 1932.

Hartmann, Fritz: Wilhelm Raabe, wie er war und wie er dachte. Gedanken und Erinnerungen. Hannover 1910.

Heeß, Wilhelm: Wilhelm Raabe, seine Zeit und seine Berufung. Berlin 1926.

Junge, Hermann: Wilhelm Raabe. Studien über Form und Inhalt seiner Werke.

Krüger, Hermann Anders: Der junge Raabe. Jugendjahre und Erstlingswerke. Leipzig 1911.

Perquin, Nicolas Cornelius Adrianus: Wilhelm Raabes Motive als Ausdruck seiner Weltanschauung. Amsterdam 1928.
Schiller, Herbert: Die innere Form Wilhelm Raabes. Diss. Freiburg. Borna-Leipzig 1917.
Schlink, Edmund: Der Mensch in der Verkündigung der Kirche heute. München 1935.
Schneider, Hilde: Wilhelm Raabes Mittel der epischen Darstellung. Germanische Studien, Heft 178. Berlin 1936.
Sieper, Clara: Der historische Roman und die historische Novelle bei Raabe und Fontane. Forschungen zur neuen Literaturgeschichte, Heft 62. Weimar 1930.
Speyer, Marie: Raabes „Holunderblüte". Deutsche Quellen und Studien, Heft I. Regensburg 1908.
Stern, Adolf: Studien zur Literatur der Gegenwart. Dresden und Leipzig 1898.
Stimmel, Ernst: Einfluß der Schopenhauerschen Philosophie auf Wilhilm Raabe. Diss. München. Borna-Leipzig 1919.
Mitteilungen der Gesellschaft für Freunde Wilhelm Raabes.
Raabe-Studien. Hrg. v. C. Bauer. Wolfenbüttel 1925.
Fricke, Gerhard: Gefühl und Schicksal bei Heinrich v. Kleist.
— Der religiöse Sinn der Klassik Schillers. München 1927.
Kindermann, Heinz: Goethes Menschengestaltung. Berlin 1932.
Müller, Hans Rudolf: Rainer Maria Rilke als Mystiker. Bln. 1935.

Lebenslauf.

Ich, Maria-Luise Diesing, bin am 10. November 1914 als Tochter des damaligen Wetterdienstassistenten, jetzigen Ministerialrates Dr. Kurt Diesing und seiner Frau Ella geb. Hanewald in Magdeburg geboren und in der dortigen wallonisch-reformierten Gemeinde getauft. Ostern 1921 trat ich in die 10. Klasse des Elisabeth-Rosenthal-Lyzeums meiner Vaterstadt ein, das ich im Herbst 1927 aus der Quarta verließ. Im Winter 1927/28 wurde ich gemeinsam mit einer Klassenkameradin von meinen Eltern für den Besuch der Magdeburger Berthold-Otto-Schule (Reformrealgymnasium) vorbereitet, in deren Obertertia ich Ostern 1928 eintrat. Ostern 1933 legte ich an dieser Schule die Reifeprüfung ab. Im folgenden Sommer nahm ich am freiwilligen Werkhalbjahr für Abiturientinnen in einem Arbeitsdienstlager in Lauenburg (Pommern) teil. Vom Herbst 1933 bis Ostern 1935 studierte ich in Marburg/Lahn Germanistik, Anglistik und Philosophie. Im Sommer 1935 unterbrach ich einer Augenkrankheit meiner Mutter wegen mein Studium und nahm es im Herbst 1935 an der Universität Berlin wieder auf. In den Winter- und Sommersemesterferien des Jahres 1935 nahm ich am Grenzmarklanddienst der Studentenschaft teil, im Frühjahr am Fabrikdienst. Im Frühjahr 1937 legte ich in Berlin vor dem Prüfungsausschuß des Stadtpräsidenten das Kleine Graecum ab. Im Sommer 1939 war ich als Hauslehrerin auf dem Gut Oberleibenberg im Allgäu tätig.